

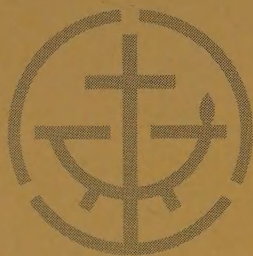
School of Theology at Claremont



1001 1407797

Biblische
Zeit- und Streitfragen
zur
Aufklärung der Gebildeten

SERIES



Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

From the library of
Richard A. Wolf

BN
55
24
Reihe I

200

100

Biblische Zeit- und Streitfragen

zur Aufklärung der Gebildeten.

Herausgegeben

von

Lic. Dr. Boehmer und Lic. Dr. Kropatschek
Pfarrer in Raben bei Wiesenburg Professor der Theologie
(Bez. Potsdam) in Breslau.

== I. Serie. ==



1905.

Verlag von Edwin Runge in Gr. Lichterfelde-Berlin.

Inhalt.

1. Das Rätsel des Leidens. Eine Einführung in das Buch Hiob. Von D. Justus Köberle, Professor der Theol. in Rostock.
 2. Das Abendmahl im Neuen Testament. Von D. Reinhold Seeberg, Professor der Theol. in Berlin.
 3. Die Geschichtlichkeit des Markusevangeliums. Von D. Bernhard Weiß, Wirklichem Oberkonsistorialrat und Professor in Berlin.
 4. Das Johannesevangelium und die synoptischen Evangelien. Von D. Fritz Barth, Professor der Theologie in Bern.
 5. Die Auferstehung Jesu. Von D. Eduard Riggenbach, Professor der Theologie in Basel.
 6. Das Gebet bei Paulus. Von Lic. Juncker, Professor der Theologie in Breslau.
 7. Der Text des Neuen Testaments. Von D. Karl Friedrich Nösgen, Konsistorialrat und Professor der Theologie in Rostock.
 8. Die neue Botschaft in der Lehre Jesu. Von D. Philipp Bachmann, Professor der Theol. in Erlangen.
 9. Der ältere Prophetismus. Von D. Dr. Eduard König, Professor der Theologie in Bonn.
 10. Die Taufe im Neuen Testament. Von D. Alfred Seeberg, Professor der Theologie in Dorpat.
 11. Die biblische Urgeschichte. Von D. Dr. Ernst Sellin, Professor der Theologie in Wien.
 12. Neutestamentliche Parallelen zu buddhistischen Quellen. Von D. Dr. Karl von Sase, Oberkonsistorialrat und Professor in Breslau.
- ~~~~~

Biblische Zeit- und Streitfragen. 1:1

Herausgegeben von

Lic. Dr. Boehmer und Lic. Dr. Kropatschek.

Das Rätsel des Leidens.

Eine Einführung in das Buch Hiob.

Von

D. theol. Justus Köberle,

o. ö. Professor der Theologie in Rostock.



1905.

Verlag von Edwin Runge in Gr. Lichterfelde-Berlin.

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Vorbemerkung.

Der an mich ergangenen Aufforderung, einen Beitrag zu den „biblischen Zeit- und Streitfragen“ zu liefern, habe ich gern entsprochen. Dem Plane des Unternehmens entsprechend beabsichtigen die folgenden Darlegungen nicht, Fachgenossen neue Resultate vorzulegen, sondern Lesern der hl. Schrift zur Einführung in das Buch Hiob dienlich zu sein. Für alle Einzelfragen muß ich auf mein jüngst erschienenenes größeres Werk über „Sünde und Gnade im religiösen Leben Israels und des Judentums“ (München 1905) verweisen.

Rostock, Ostern 1905.

J. Röberle.

Das Buch Hiob ist vom ästhetischen wie vom religiösen Standpunkt aus angesehen eines der wertvollsten Erzeugnisse der hebräischen Literatur. Es gehört der Gattung alttestamentlicher Literatur an, die man als die „alttestamentliche Weisheit“ bezeichnet.

In einer einzigartigen wunderbaren Geschichte hat Gott sein Volk Israel erzogen. Eine nicht minder einzigartige Deutung derselben schenkte er ihm in der Prophetie, die von Mose an bis in die spätesten Zeiten in Israel wirksam war. In Beidem schuf Gott das Heil und die religiöse Erkenntnis seiner vorchristlichen Gemeinde. Wie beide innerlich angeeignet und verwertet wurden, zeigt die alttestamentliche Weisheit.

Mit anderen Kunstwerken teilt das Buch Hiob die Eigenschaft, daß sich seine Schönheit und sein wahrer Wert nur der liebevollen Arbeit erschließt. Aber die Arbeit lohnt sich.

Vom Rätsel des Leidens ist in diesem Buche die Rede. Kennt das A. Test. wirklich ein Rätsel des Leidens?

*

*

*

„Es ist deiner Bosheit Schuld, daß du so gestäupt wirst, und deines Ungehorsams, daß du so gestraft wirst. Also mußst du inne werden und erfahren, was es für Jammer und Herzeleid bringt, den Herrn, deinen Gott, verlassen und ihn nicht fürchten, spricht der Herr Zebaoth.“ So lesen wir Jer. 2,19. Es ist die einfachste Antwort auf die Frage nach dem Grund des Leidens, die sich denken läßt, eine Ant-

wort dazu, die sich stets neu dem Gewissen des Menschen bezeugt.

In der Geschichte der Menschheit wie in der Geschichte seines erwählten Volkes hat Gott immer wieder deutlich gezeigt, daß auf Sünde und Unrecht Unheil und Strafe folgen muß. Nicht umsonst haben die großen Propheten Israels jahrhundertlang ihrem Volk an seiner eigenen Geschichte die Wahrheit dieses Sazes erwiesen. Wenn irgend ein Volk, so waren die Juden davon felsenfest überzeugt, daß Not sich erkläre aus Schuld, daß Leiden von vorhandener Sünde zeuge. Und es ist wahrlich nichts Geringes, wenn ein ganzes Volk von dieser Überzeugung so durchdrungen ist. Welch eine Festigkeit verleiht sie dem Charakter, welche kräftige sittliche Impulse gehen von ihr aus, welche geschlossene Ruhe des Gemüts vermag dieser Glaube zu geben angesichts der verwirrenden Eindrücke menschlicher Schicksale! Unsere weichliche und unklar ringende Zeit könnte etwas davon brauchen für ihre Weltanschauung.

Und doch des Rätsels wirkliche Lösung ist diese Anschauung nicht. Im Ganzen der Menschheitsgeschichte, auf das Leben der Völker im großen gesehen, mag es sich immer wieder bewähren, daß jedes Unrecht sich rächt, jede Lüge schließlich an sich selbst zu grunde geht, daß die Weltgeschichte in der Tat ein, wenn auch nicht das Weltgericht ist.

Aber für das Schicksal des einzelnen reicht diese Erklärung nicht hin. Das zeigte sich auch in Israel sofort, als man sie ernstlich auf das Geschick des einzelnen anzuwenden versuchte. Sehen wir einen Mann wie Jeremia an! In jugendlichem Alter zum Propheten berufen, war sein ganzes Leben eine Kette von Leiden, von Verfolgungen, von Unglück und Mißerfolg. Rein Wunder, daß er einmal sich an Gott wendet und fragt: Ich weiß, daß du im Rechte bleibst, wenn ich mit dir rechten wollte, nur fragen möchte ich dich um das Recht, warum verläuft das Leben der Gottlosen im Frieden, und warum haben die Abtrünnigen alle sorglose Ruhe? (12,1.) Warum soll mein Schmerz ewig währen, meine Wunde unheilbar sein? Du bist für mich geworden wie ein trügerischer Bach, wie Wasser, auf das kein Verlaß ist! (15,18.) Freilich Jeremia schämte sich solchen Murrens und Kleinglaubens, er wußte ja und tröstete sich dessen, daß er des Herrn Prophet war! Er litt für die Sache seines Gottes, für den Beruf, der ihm aufgetragen

war. Darum konnte er auch gewiß sein, daß sein Gott ihn nicht verlassen, sondern ihm trotz allem sichtbar helfen und ihn über seine Feinde triumphieren lassen werde. Siegreich brach bei ihm immer wieder diese Gewißheit durch. Nicht jeder Fromme aber hatte diesen Rückhalt an seinem Beruf wie Jeremia. Viele einfache, schlichte, unbekannte Fromme gab es, die schweres Unglück traf, während offenbare Gottlose daneben im Glück lebten. Wie sollten sie sich dazu stellen? Alle Welt sagte: wer leidet, ist schuldig! Ja sie selbst mußten sich solches sagen. Ungerecht ist Gott nicht, also muß die Schuld bei dir liegen. Deine Frömmigkeit taugt nichts. Dein Geschick verurteilt dich. Was hilft das Sträuben? Unterwirf dich! Aber nein, sprach eine andere Stimme: Ich habe mich redlich und aufrichtig bemüht, Gott in meinem Wandel zu dienen. Ich bin kein Gottloser gewesen, und habe es niemals sein wollen, das muß Gott anerkennen, gerade weil er gerecht ist. Und doch verwirft er mich, öffentlich, vor aller Welt stellt er mich als Sünder hin! — —

Aus diesen Fragen und Problemen ist das Buch Hiob erwachsen.

*

*

Wann das Buch Hiob^{*} entstanden ist, ist nach äußeren Merkmalen nicht sicher zu bestimmen, nach inneren pflegt man die uns vorliegende Gestalt heutzutage zumeist in das 5. Jahrhundert vor Beginn unserer Zeitrechnung — dann jedenfalls in den Anfang dieses Jahrhunderts — anzusetzen. Doch ist die Hiobgeschichte jedenfalls viel älter, erwähnt doch bereits der Prophet Ezechiel Hiob zusammen mit Noah und Daniel als Beispiel einzigartiger Frömmigkeit, Ez. 14, 14. 20. Die Kraft und Gedrungenheit der Sprache verbietet es, mit dem Buche zu weit herunterzugehen, andererseits scheint der Verfasser das Buch Jeremia bereits zu kennen. Wenn irgendwo, so ist hier die Frage nach der Entstehungszeit von sehr untergeordneter Bedeutung. Am so wichtiger ist das richtige Verständnis des Inhalts.

In seinem zweiten Vortrag über „B a b e l u n d B i b e l“ sagt D e l i t z s c h unter anderem, daß das Buch Hiob „mit Worten, die stellenweise an Blasphemie grenzen, überhaupt die Existenz eines gerechten Gottes bezweifelt“. Es lasse sich „kaum eine größere Verirrung des Menschengestirns denken“ als die, daß man jahrhundertlang ein Buch wie

das A. Test., das derartige Schriften enthält, „für einen religiösen Kanon, ein offenbartes Religionsbuch hielt“ (S. 19). Schwerer ist das Buch Hiob wohl selten mißverstanden worden. Hat die jüdische Gemeinde, die dasselbe in den alttestamentlichen Kanon aufnahm, wirklich einen Fehlgriff begangen? Hoffentlich wird, wer das vorliegende Schriftchen zu Ende gelesen hat, von dem Gegenteile überzeugt sein.

Den Inhalt der Hiobgeschichte kennt jedermann. Von einem frommen, ja tadellos frommen Mann ist die Rede. Er ist von so lauterer und reiner Frömmigkeit, daß Gott selbst ihn anerkennt. Er ist aber ebenso glücklich und gesegnet als fromm, und darum verdächtigt der Satan seine Frömmigkeit bei Gott. Wem es so gut geht wie Hiob, für den sei es keine Kunst und kein Verdienst, fromm zu sein. Gott gibt daher dem Satan die Erlaubnis, Hiob zuerst all sein Hab und Gut und seine Kinder zu nehmen, ja schließlich ihn mit schwerer, sicher zum Tod führender Krankheit zu schlagen. Hiob nimmt alles zunächst geduldig und gottergeben hin. „Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen, der Name des Herrn sei gelobt!“ Sein Weib wird ihm zum Versucher, er weist sie standhaft zurück; kein unrechtes Wort kommt über seine Lippen. Das alles liest sich schön und klar und angenehm. Und ebenso schön ist der Schluß, wo dargestellt wird, wie Hiob wieder zu seinem früheren glücklichen Stande kommt, ja mehr erhält als bisher, bis er schließlich alt und lebenssatt sterben darf. Soweit kennt und versteht jedermann das Buch Hiob.

Aber dazwischen stehen lange, lange Kapitel, mit denen viele Leser nichts rechtes anfangen können. Drei Freunde reden hier mit Hiob; und Hiob antwortet ihnen ausführlich. Dabei hat man zuerst den Eindruck, als gehe das Gespräch immer im Kreis herum. Die Freunde sagen immer dasselbe und Hiob, der zuletzt allein redet, kommt scheinbar auch nicht vorwärts. Als sie endlich geendet haben, kommt auf einmal ein vierter Freund, von dem bisher noch gar nicht die Rede war, und spricht wieder durch 6 Kapitel hindurch. Zuletzt redet Gott selbst in gewaltigen Worten und heißt Hiob schweigen. Was soll das bedeuten?

Offenbar würde der Verfasser die Reden Hiobs und seiner Freunde nicht so ausführlich dargelegt haben, wenn für ihn nicht dieser Teil seines Werkes die Hauptsache gewesen wäre. Was vorhergeht und nachfolgt, hat nur den Zweck

des Gespräch richtig vorzubereiten, dem Leser die Gesichtspunkte zu geben, von denen aus er das Gespräch beurteilen soll, und schließlich das Ganze zu einem harmonischen und versöhnenden Abschluß zu führen. Das Buch Hiob will also ein Problem, und zwar ein religiöses, in dichterischer Form behandeln, es ist ein Lehrgedicht, und wir dürfen annehmen, daß der Verfasser Einleitung und Schluß von vornherein und mit bewusster Absicht so gestaltet hat, daß dadurch die Darlegungen des Gesprächs richtig vorbereitet und abgeschlossen werden. Woher er die Geschichte von Hiob genommen hat, und wie dieselbe aussah, ehe er sie übernahm und für sein Werk verwandte, ist unbekannt, und geht uns auch nichts an. Wir müssen das Buch zunächst so zu verstehen suchen, wie es uns vorliegt, d. h. als Ganzes und als einheitliches Werk.

Im allgemeinen kennen wir bereits das Problem, mit dem sich das Buch Hiob beschäftigt. Sehen wir aber näher zu, wie der Dichter dasselbe sich gestellt hat.

Er will vor allem uns einen Frommen vorführen, der wirklich ganz unschuldig vom allerschwersten Unglück getroffen wird. Darum beschreibt er Hiobs Frömmigkeit mit den allerstärksten Ausdrücken und läßt sie sogar von Gott ausdrücklich anerkannt werden. Kein Leser soll auf den Gedanken kommen, daß Hiob vielleicht doch da oder dort schwere Sünde begangen habe; darum läßt er das Unglück einzig durch hämische Verdächtigung des Satans über ihn kommen. Hiob und seine Freunde wissen davon nichts, der Leser aber soll es wissen.

Er soll nicht auf den gewöhnlichen Erklärungsgrund verfallen wie die Freunde. Er soll auch nicht etwa sagen, Hiob wird irgend welche Schuld von seinen Vätern her zu tragen haben. Darum wird Hiobs Herkunft nicht genannt, und die ganze Frage abgelöst von dem Boden irgend einer bestimmten nationalen Geschichte, namentlich gehört Hiob nicht etwa dem Volk Israel an, in welchem so oft nicht nur Einzelne, sondern ganze Generationen unter der Schuld früherer Geschlechter oder gleichzeitiger Gottloser zu leiden hatten.

Und nun, nachdem wir auf diese Weise vorbereitet sind, folgt die Behandlung des Problems. Genauer gesagt: es ist nicht ein, sondern mehrere Probleme, die erörtert werden. Stellen wir sie zunächst zusammen und hören wir der Über-

sicht halber sogleich, welche Antwort der Verfasser auf die einzelnen Fragen zu geben hat.

Die eine Frage ist die: wie verträgt sich die offenbare Ungerechtigkeit des Weltlaufs, das Unglück der Frommen und das Glück der Gottlosen, mit der Regierung der Welt durch einen gerechten Gott? Diese Frage bleibt unbeantwortet; hier gebührt dem Menschen demütiges Schweigen.

Die zweite Frage ist: Wie hat sich der unschuldig leidende Fromme in seinem Leiden zu stellen? Hierin aber sind wieder zwei Unterfragen enthalten, nämlich: muß der Fromme wirklich sein Leiden als göttliches Verdammungsurteil ansehen, oder darf er sich trotz alles Unglücks, das ihn vor aller Welt als Sünder hinstellt, sagen: Gott ist dennoch auf meiner Seite! Ja, das darf er, das soll er! ist die Antwort. Und die zweite Unterfrage: Ist gar keine Aussicht vorhanden, daß Gott das Recht und die Unschuld des Unschuldigen öffentlich zur Anerkennung und ihm selbst zu seligem Bewußtsein bringt? Die Antwort lautet: Gewiß wird Gott beides tun, und wenn es sein müßte, sogar nach dem Tode.

Nur wer diese Fragen scharf im Auge behält und sie richtig auseinander hält, vermag sich in den langen Gesprächen zurecht zu finden und Inhalt und Bedeutung des Buches Hiob wirklich zu verstehen.

*

*

Die drei Freunde Hiobs * erkennen ihren so schwer heimgesuchten Freund zunächst gar nicht mehr. Dann aber erheben sie ihre Stimme, zerreißen ihre Kleider und streuen Asche auf ihre Häupter. Sieben Tage und sieben Nächte sitzen sie vor ihm, dann endlich beginnt Hiob, und verflucht den Tag, der ihn geboren. Wäre ich doch gestorben, gleich nachdem ich das Licht erblickt! So läge ich im Grabe und hätte Ruhe! Ist es nicht Lästerung, so etwas zu sagen? Macht uns nicht schon das an der Frömmigkeit Hiobs irre? Allein wir dürfen hier nicht zu rasch mit unseren Maßstäben bei der Hand sein. Auch Jeremia verfluchte den Tag seiner Geburt (20,14); die Lebhaftigkeit und das Angestüm der Leidenschaft in Freud und Leid bei den Orientalen läßt

solche Ausdrücke weniger befremdend erscheinen, als es uns vorkommt. Man darf ja auch, genau genommen, nicht so sehr fragen, ob Hiob an sich durch solche Worte sich versündigt, sondern vielmehr ob er im Sinn und nach Meinung des Verfassers es tut. Und das ist zu verneinen.

Nun heben die Freunde Hiobs ihre Gespräche an. Es ist richtig: sie sagen im Grunde alle das nämliche in allen ihren Reden, aber der Dichter hat es doch verstanden, die Art, wie sie es sagen, anschaulich abzustufen und sie als drei verschiedene Charaktere vorzuführen. Zuerst redet Eliphas von Theman; er ist der älteste, ruhigste und gemäßigste. Er erkennt Hiobs Gottesfurcht an, sucht ihn aufzurichten durch die Erinnerung an das, was er gewesen und was er früher selbst so gewiß geglaubt hatte: *)

Zurechtgewiesen hast du viele,
Die müden Hände stärktest du.

Die Strauchelnden richtete auf dein Wort,
Und wankende Kniee stütztest du.

Nun kommt's an dich, da versagt deine Kraft,
Ereilt es dich — und du brichst zusammen!

Ist nicht deine Gottesfurcht dein Trost?
Deine Hoffnung dein unsträflich Leben?

Bedenk! kam je ein Unschuldiger um?
Wo sind die Frommen, die Vertilgung betroffen?

Wie ichs doch sah an den Übeltätern,
Die Unheil säten: die ernteten es.

Ein Mann wie Hiob, will er sagen, brauchte nicht gleich so zusammenzubrechen: Du glaubst und weißt ja doch selbst, daß Gott einen Unschuldigen nicht umkommen läßt wie einen Gottlosen. Aber freilich daneben gilt auch noch anderes, und Eliphas kann sich rühmen, daß es ihm in einem Nachtsicht geoffenbart worden sei:

*) Die Übersetzungsproben wollen weder eine wörtliche Übertragung darbieten, noch das Metrum des Textes peinlich genau nachahmen, sie beabsichtigen vielmehr nur, möglichst genau den Eindruck wieder zu erwecken, den das Original auf den Leser im Hebräischen macht, und sind daher eine absichtlich freigehaltene Wiedergabe des Textes. Emendationen sind gelegentlich vorausgesetzt.

Ist wohl ein Mensch gerecht vor Gott?
Ist rein ein Mann vor seinem Schöpfer?
Sieh! seinen Dienern traut er nicht,
An seinen Engeln sieht er Unrecht.
Nun gar an Bewohnern lehmiger Hütten,
Dem Staubgebild, das stirbt wie Motten!

Sündlose Menschen gibt es nicht vor dem heiligen und
allmächtigen Gott, und

Es tötet der Anmut den törichtten Mann,
Den Einfältigen bringt sein Eifern ums Leben.

Wenn also Gott den Gottlosen straft und vertilgt, so
kann Eliphas seinem Freunde nur empfehlen:

Ich aber würde an Gott mich wenden
Und ihm vortragen meine Sache.

Die Niedrigen erhebt er hoch,
Und Trauernde erlangen Heil.

Er rettet aus des Schwertes Rachen,
Aus starker Hand des Armen Leben.

Den Niedrigen erblühet Hoffnung,
Die Bosheit aber schließt ihr Maul.

Ja, Heil dem Mann, den Gott zurechtweist!
Verschmähe nicht des Höchsten Zucht!

Er verwundet wohl, doch auch verbindet;
Er schlägt, doch seine Hände heilen.

Aus 6 Trübsalen Er errettet;
In 7 rührt dich an kein Unheil!

Des Hungers Elend kannst du lachen,
Es hängt dir nicht vor wilden Tieren.

Des Feldes Steine sind dir verbündet,
Und sein Getier mit dir befreundet.

So merkst Du, wie dein Zelt im Frieden,
Siehst nichts in deinem Hause fehlen,

Du merkst, wie zahlreich wird dein Same,
Deine Kinder gleich dem Gras des Feldes.

In Vollkraft gehst du ein zum Grabe,
Der reifen Garbe gleich geborgen!

Eliphas hat im Eifer der Rede Hiobs wirkliche Lage
ganz vergessen. Unterwirf dich, mahnt er, laß dir dein jetziges

Unglück zur Züchtigung gereichen, nimm es an als Strafe, da wir ja doch alle Sünder sind, — gewiß wird dann wieder alles gut werden, ja geradezu glänzend wird dein Los werden. Wie weh das einem Mann tun muß, der den sichern Tod vor Augen hat wie Hiob, empfindet er gar nicht.

Der zweite der Freunde, Bildad von Suah, sagt inhaltlich nichts anderes als Eliphas, nur daß er etwas schärfer und erregter spricht. Er sagt es zunächst Hiob gerade ins Gesicht, daß seine Kinder von gerechtem Gericht ereilt worden seien —

Haben deine Kinder an ihm gesündigt,
So gab er sie hin an ihren Frevel!

Hiob mag sich das Entsprechende für sich daraus abnehmen! Er solle sich nur demütig an den Allmächtigen wenden, so werde es ihm gewiß noch besser^m gehen, denn je zuvor. Denn das ist längst feststehende Erfahrung — Bildad beruft sich auf die Geschichte wie Eliphas auf Offenbarungen — die Frevler werden von Gott vertilgt, die Frommen errettet.

.

Zunichte wird des Frevlers Trost!

Stünd' er gleich saftig in der Sonne,
Hinwuchernd über seinen Garten,
Einwurzelnd sich in Steingerölle,
Ja selbst in harte Mauern bohrend, —
Doch reißt ihn Gott von seiner Stätte,
Und sie verleugnet ihn, als hätt' sie
Ihn nie gekannt. Sieh, also steht es
Mit seinem Glück, dran er sich freute.

.

Nein! nimmermehr verstößt den Frommen,
Noch hält Gottlose Gottes Hand.

Noch wird er dich mit Lachen füllen,
Dein Mund von Jubel überströmen
u. f. w.

Noch weniger weiß der dritte und heftigste der Freunde, Zophar von Naema, etwas neues beizubringen. Er sagt geradezu, daß Gott von Hiobs Schuld noch einen Teil übersehe. Hiob soll doch ermessen, wie unendlich groß und er-

haben Gott sei, und sich bekehren zu ihm, dann könne alles noch ein gutes Ende nehmen; der Frevler freilich stirbt im Elend.

Alles in allem sehen wir in den Freunden die Vertreter der üblichen Vergeltungslehre geschildert. Scheinbar treten sie für Gottes Gerechtigkeit ein. Gott ist immer und absolut gerecht, man sieht es ja an dem Ende, das die Frevler nehmen. Durch diese Schilderungen wird indirekt Hiob selbst als Frevler hingestellt; sein Los ist ja das der Frevler. Sein Widerspruch reizt sie zu immer schärferen härteren Worten. Sie wollen es erzwingen, daß er sich als Frevler bekennt. Nur dann sei noch Hoffnung für ihn. Eine grausame Theologie! Und doch so einleuchtend! Die meisten Menschen sind geneigt, zu urteilen wie sie: es muß Schuld vorhanden sein, wo solches Unglück vorhanden ist wie bei Hiob. Der Leser des Buches aber weiß, wie es in diesem Falle steht. Er sieht, weil er den Prolog kennt, daß die Freunde, indem sie für die Gerechtigkeit Gottes kämpfen, ungerecht werden gegen ihren Freund.

Dreimal geht das Gespräch der Reihe nach um, jedem der Freunde antwortet Hiob mit längerer oder kürzerer Rede. Die Freunde werden gerade durch Hiobs Antworten in ihrer Überzeugung gestärkt: wer so spricht, wie er, kann kein wirklich Frommer sein: selbst Eliphas läßt sich zuletzt dazu fortreißen, daß er spricht:

Ist deiner Bosheit denn nicht viel,
Und zahllos deiner Sünden Menge?

Ohn' Anlaß drücktest du den Nächsten,
Der Armen Kleider raubtest du.

Nicht gabst dem Matten du zu trinken,
Versagtest Hungrigen dein Brot.

Leer ließest du die Witwe ziehen,
Zerschmettertest der Waisen Arm.

Nun hat das Unheil dich betroffen,
Plötzlich kam Schrecken über dich.

.....

Du dachtest wohl, Gott wirds nicht achten,
Sein Arm reicht nicht durchs Wolkendunkel!

u. s. w. Diese Vorwürfe sind nun offenbar ungerecht; ebenso wie die immer neuen Schilderungen des Untergangs der Frevler weder für Hiobs Lage passen, noch irgend etwas zur

Lösung der Frage austragen. Zuletzt verstummen die Freunde, und Hiob redet allein. Schon dadurch deutet der Verfasser an, auf wessen Seite er steht, und auf wessen Seite der Leser mit seinen Sympathien treten soll.

*

*

In der That ist auf die Reden Hiobs selbst die meiste Sorgfalt verwendet. In ihnen spricht der Verfasser aus, was er selbst zu der Frage denkt, und wir wollen nun versuchen, seine Gedanken nachzudenken.

Es ist nur naturgemäß, daß Hiob zunächst dem beleidigenden Optimismus, mit dem Eliphas ihm ein herrliches Geschick vor Augen malt, entgegentritt mit einer Schilderung seines wirklichen Leidens, seiner entsetzlichen Not.

Wo fänd' ich Kraft, um auszuharren?
Soll, was mir droht, Geduld mich lehren?

Ist meine Kraft gleich Steines Härte?
Oder ist mein Leib mit Erz gepanzert?

Bei mir selbst find ich keine Hilfe,
Meine Festigkeit ist ganz dahin.

Dem Freund versagt der Freund das Mitleid,
Verleugnend des Allmächt'gen Furcht!

Dem Trugbach gleichen meine Brüder,
Rinnsalen, die über das Ufer treten;

Die trüb von Eis im Winter strömen,
Wenn Schnee in ihrem Wasser schmilzt;

Doch Sommerglut macht sie versiegen;
Wird's heiß, so schwindet ihre Stätte.

So habt i hr jetzt euch mir erwiesen,
Ihr schaut die Not und scheut zurück!

Hab' ich mit Bitten euch beschweret?
Geschenke verlangt von eurer Habe?

Solltet ihr aus Feindes Hand mich retten?
Mich lösen aus der Macht des Starken?

Hiob wollte ja nichts von ihnen, als Mitleid und gerechte Beurteilung; er hoffte Beistand für seine inneren Kämpfe, statt dessen findet er nur die kalte lieblose Beurteilung wegen seines jammervollen Geschicks!

Wie köstlich sind der Wahrheit Worte;
Doch was soll euer Tadel bessern!

Wollt hadern ihr mit mir um Worte,
Die in den Wind Verzweiflung sprach?
Die Waise wäre vor euch nicht sicher;
Ihr würdet euren Freund verhandeln!
Hat meine Zunge übertrieben?
Soll ich mein Elend nicht empfinden!
Ist nicht des Menschen Los ein Kriegsdienst?
Ein Frondienst seine Erdentage?

Das menschliche Leiden und der ganze Jammer der Menschheit auf Erden wird nur um so schwerer empfunden, nachdem der Mensch ein so vergängliches Wesen ist. Eliphas schließt kalt vom Unglück auf die Sünde, auf das Recht Gottes zur Strafe, Hiob dagegen auf das Recht des Menschen zum Mitleid. Wer von beiden gibt Gott mehr die Ehre?

Was ist der Mensch, daß du sein achtest,
Daß du mit Eifer ihn verfolgst?
Daß alle Morgen du ihn heimsuchst,
All' Augenblick ihn prüfen magst!
Hab' ich gesündigt, nun was kann ich
Dir tun, allmächt'ger Menschenhüter?
Warum bin ich dein Feind geworden?
Erschein' als Last und Anstoß dir?
Warum vergibst du nicht die Sünde?
Läßest nicht verschwinden meine Schuld?
Denn in den Staub schon sink ich hin;
Suchst du mich dann, vergebens ist es!

Hiob bestreitet nicht, daß er wie alle Menschen gesündigt habe. Das zu bestreiten, wäre Torheit, ja mehr: es ist ein ganz unvollziehbarer Gedanke, daß irgend ein Geschöpf vor dem Schöpfer wirklich rein dastehe. Aber diese Sünde sollte Gott vergeben; derentwegen kann er so hart nicht strafen. Dem vernichtenden Eindruck seines Leidens kann sich natürlich auch Hiob nicht ganz entziehen. So quält ihn der Gedanke, daß Gott ihn auf einmal so feindselig behandelt, vor allem seelisch. Während er bisher getrost und freudig in Gottes Gemeinschaft stand, macht Gott es mit einem Mal wie ein zorniger mißtrauischer Despot, dem einer seiner Diener verhasst ist, auf welchen

nun aller Unmut sich entladet, dessen ganzen Wesen und Leben nun durchsucht wird, d a m i t sich Schuld an ihm finde!

So ringt in Hiob das Bewußtsein seiner Unschuld, die Gewißheit, daß er mit seiner Frömmigkeit es wirklich ernstlich meinte, die Sehnsucht nach seinem früheren Stande mit der Empfindung, daß Gott ihn verworfen habe und verdamme. Es ringt der Glaube, Gott ist dennoch irgendwie gerecht! mit dem Eindruck der tatsächlichen Ungerechtigkeit des Weltlaufs. Daß Gott die Frevler strafe, die Frommen errette, hatte Bildad versichert, Hiob entgegnet ihm in seiner zweiten Antwort: Mit nichten, vielmehr steht es ganz in Gottes Hand, den Menschen zum Frevler zu machen, wenn er will. Denn

Wie kann vor Ihm ein Mensch bestehen?
Gefiel es Gott, mit ihm zu streiten,
Es könnte Ihm auf tausend Fragen
Der Mensch nicht e i n e Antwort geben!
Denn weise und gewaltig ist er;
Wer kann ihm trozen ungestraft?!

Es war für Hiob wahrlich nichts neues, wenn die Freunde ihm versicherten, daß der Mensch gegen Gott nicht angehen k a n n, weder mit Gewalt noch mit Recht; denn wo gibt es einen Richter ü b e r Gott?

Gilt's Kraft des Starken, sprach' er spottend:
Wohlan! bereit bin ich, und kam es
Zum Rechtsstreit, könnt' er ruhig sagen:
Wer will vor ein Gericht mich fordern?
Unschuldig würd' ich mich verdammen,
Mein eigener Mund mein Recht verkehren!

Und so zum Äußersten getrieben, bricht bei Hiob die Verzweiflung durch, er spricht:

Unschuldig aber bin ich dennoch! — —
Nicht soll mich kümmern mehr mein Leben,
Das längst verächtlich mir geworden!
Es gilt mir gleich: drum will ich's sagen!
Schuldlos und Schuldig rafft er hin!
Will er des Todes Geißel schwingen,
Lacht er der Qual Unschuldiger!

Was muß ein frommer Israelit durchgemacht haben, bis er sich zu diesen Worten entschließen konnte! Daß sie den

Freunden lästerlich klangen, ist nicht zu verwundern. Der Dichter kämpft hier mit titanischem Ringen um die Gewißheit: Gibt es, gibt es wirklich eine Vernunft, eine Gerechtigkeit in der Welt, oder sind wir getnebelt und gebunden an ein blindes, wütendes Wesen, unberechenbar wie ein grausamer Tyrann? Noch konnte man nicht fragen: Gibt es einen Gott oder gibt es nur einen Zufall? Denn eine Weltanschauung ohne lebendigen Gott war noch nicht denkbar. Aber um so schwieriger waren die Rätsel des Weltlaufs, wenn es feststand, daß es einen gerechten und lebendigen Gott wirklich gibt! Von diesem allgemeinen Problem kommt Hiob dann zurück zu sich und seiner Lage.

Ich muß nun einmal schuldig sein!
Was hilft mich all mein fruchtlos Mühen?
Und wenn im Schnee ich weiß mich wüschte,
Mit Lauge meine Hände fegte,
Du würdest in den Schmutz mich tauchen,
Daß mein Gewand sich meiner schämte.

Und doch! Dieser Gott, der mich verdammt, der mich zum Schuldigen machen kann, wenn er nur will, er ist dennoch meine einzige Hoffnung. An wen will ich mich wenden um mein Recht, wenn nicht an Ihn?

Sag an, warum du mich befehldest!
Bringt dir's Gewinn, mich zu bedrücken?
Deiner Hände Werk gering zu achten!
Sind deine Augen Fleischesaugen?
Siehst du, wie schwache Menschen sehen?
Ist deine Zeit wie die der Menschen?
Deine Jahre gleich dem Erdenbasen?
Daß du nach meiner Schuld so suchest,
So eifrig meiner Sünde nachspürst!

Gott ist doch kein kleinlicher Mensch, kein „Inquisitor“, der nur überall herum sucht, um Sünden und Fehler an den Menschen zu entdecken, die er dann strafen kann. Er ist ja doch des Menschen Schöpfer, der wunderbar sein Werk bereitet hat, der von frühesten Jugend auf, ja von Mutterleibe an sich sorgsam um ihn bemüht hat. Aber da kommt wieder die dunkle Nacht über Hiob — sollte er das viel-

leicht eben deswegen getan haben, um den Menschen, wenn er fehlte, um so schärfer zu verfolgen? und wieder bricht er aus in die Klage: „ach, warum ließeſt du mich überhaupt aus dem Mutterleibe kommen? warum nicht ſterben, ehe ich das Licht der Welt erblickt! Und als Zophar wieder von der Strafe der Frevler und der ſchließlichen Errettung der Frommen geredet hat, hören wir Hiob abermals, ähnlich wie in c. 9 und 10, ſeine drei Streitpunkte — den oben erwähnten drei Fragen entſprechend — verfechten. Die Erfahrung zeigt, daß die Frevler oft in ungeſtörtem Glück leben, daß Gott mit den Völkern vielfach ebenſo willkürlich verfährt wie mit den einzelnen, die Gerechtigkeit des Weltlaufs läßt ſich nicht nachweiſen. Das iſt das eine. Ich ſelbſt aber, das iſt das andere, halte feſt an meinem Recht. Ich will mich nicht unterwerfen: ich will ſtreiten mit Gott um mein Recht, und wenn er mich auch tötet, ſo bleibt doch meine Unſchuld mein Troſt! Den Untergang des „Frevlers“, ſagt Hiob, habe ich nicht verdient, ich glaube, daß es eine Gerechtigkeit bei Gott gibt, an die ich appellieren kann. Endlich aber das dritte. Hiob wendet ſich bittend zu Gott: warum behandelſt du mich wie einen Feind? Sind meine Sünden doch gering! Daß er auch Sünden habe, gibt er freilich wieder zu, aber er möchte doch von ganzem Herzen Gott angehören, zu ihm ſich halten und von ihm gehalten werden. Dieſes Suchen nach Gott hören und verſtehen die Freunde nicht! Dafür ſind ihre Ohren ſtumpf. Daß in dieſen trozenden und klagenden Worten eine Seele kämpft und dürſtet nach dem lebendigen Gott, das ſollten, das könnten ſie durchfühlen! Aber ſie hören nur die Worte und meſſen ſie an dem Maßſtab ihrer Korrektheit! Und chriſtliche Exegeten machen das nach!

*

*

*

Der Dichter hat nun mit feinem Verſtändnis und bewußter Abſicht in den nächſten Reden Hiobs gezeigt, wie Hiob in ſeinem Seelenkampf allmählich vorwärts kommt. In der Schlufpredе des erſten Geſprächsgangs, c. 14, ſehen wir, wie Hiob mit abſichtlicher Ausführlichkeit die Vernichtung aller menſchlichen Hoffnung im Tod beſchreibt. Der Baum, der bis auf den Stumpf abgehauen iſt, treibt friſch und neu, ſobald er nur Waſſer bekommt, der Menſch bleibt im Tode.

Wie Wasser aus dem Teich verschwindet,
Ein Strom versiegt und trocken wird,
So bleibt der Mensch im Tode liegen,
Ohn' aufzustehen. Kein Erwachen
Gibt's mehr, so lang der Himmel stehet;
Kein Auferstehn aus diesem Schlaf!

Aber es ist, als ob diese Schilderungen gerade im Gegentheil doch zweifelnde Hoffnungen keimen ließen. Sollte sich nicht vielleicht doch nach dem Tode noch etwas ändern?

O daß du mich in der Tiefe bärdest,
Mich verstecktest, bis dein Zorn sich wendet,
Eine Frist bestimmtest, mein zu gedenken!
Wird wohl ein Toter wieder leben?
Dann wollt' ich harren in meiner Mühsal,
Bis meine Erlösungszeit gekommen.
Du würdest rufen — ich antworten,
Und würdest dich sehnen nach deinem Geschöpf.

So malt sich Hiob die Zukunft aus! aber nur zu bald versinkt er wieder in die Trostlosigkeit.

Des Menschen Hoffen machst du zunichte
Zerschlägst ihn auf ewig — davon muß er!
Du entstellst sein Antlitz — so fährt er dahin!
Sind geehrt seine Kinder — ihm ist's verborgen;
Sind sie verachtet — er achtet es nicht!
Sein ist der Schmerz nur, den er empfindet,
Nur seine Seele ist's, die leidet!

Also aussichtslos ist es, vom Tod etwas zu hoffen! In der Scheol (dem Ort der Toten, gedacht als großer, dunkler, unterirdischer Raum) ist man abgeschieden von Gott und Mensch, niemand kann dort an Gott sich freuen oder in seinen Nachkommen und ihrem Glücke Befriedigung finden, Schmerz, nur Schmerz und nur eigener Schmerz ist es, der dort des Menschen wartet. Wir spüren bereits durch, daß Hiob dabei nicht bleiben wird! Nein, er hat nicht umsonst so lange mit Gott in aufrichtiger Gemeinschaft gestanden. Bittend wendet er sich zu ihm:

Noch gibt's im Himmel einen Zeugen,
Einen Beistand in des Himmels Höhen.
Meine Freunde treiben Spott mit mir,
Zu Gott blickt auf mein tränend Auge.
Daß er selbst bei sich Recht mir schaffe
Und Recht mir gebe vor den Menschen!
Denn nur noch wenige Jahre sind es,
Bis ich den Pfad ohne Rückkehr wandle.

Von dem verdammenden Gott wendet sich Hiob voll Vertrauen zu dem gerechten: Er, der ihn durch sein Geschick verurteilt, Er muß ihm helfen gegen sich selbst und gegen die Menschen. Der gerechte Gott gegen den unbegreiflichen, scheinbar ungerechten Gott! Wie eigentümlich! Höhe und Grenze der ganzen Anschauung zeigen sich hier! Was Hiob aber hier noch in Form der Bitte ausspricht, das wird in seiner nächsten Rede zur Gewißheit. Aus tiefster Klage und bitterster Empfindung seines Elends schwingt er sich empor zu den denkwürdigen, uns allen bekannten Worten des gewissen Glaubens c 19, 25 ff. Wir geben die Stelle im Zusammenhang:

Erbarmt, erbarmet euch, ihr Freunde,
Des, der von Gottes Hand geschlagen!
Warum verfolgt ihr mich wie Gott,
Und laßt nicht ab, mich zu verlegen?
Ach daß man meine Worte schriebe,
Sie in ein Buch aufzeichnete!
Daß sie mit Eisen und mit Blei
In Felsen eingegraben würden!
Doch weiß ich: Gott, mein Heiland*), lebt!
Zuletzt wird er sich doch erheben
Als Rächer über meinem Grabe!
Mag dieser Leib zer schlagen werden,
Des Leibes ledig schau ich Gott!
Ich selbst, ich schau ihn als mein Heil,
Mein Auge sieht ihn als Vertrauten,
Wie hebt das Herz vor Sehnsucht mir!

*) Das betreffende hebräische Wort ist im Deutschen mit einem einzigen Wort nicht wiederzugeben. „Erlöser“ sagt zu viel, „Bluträcher“ oder „Anwalt“ zu wenig. Es bezeichnet einen, der für das Recht eines andern tätig eintritt; ihn rächt, seine Unschuld zu tage bringt, seinen Rechtsanspruch vertritt etc. Vgl. die Erklärung.

Denkt ihr: wir wollen ihn verfolgen,
Des Anheils Grund in ihm aufdecken —
So scheut euch vor des Schwertes Rache,
Die Frevler trifft: noch siegt das Recht!

Leider ist der Text hier durch Abschreiber stark entstellt, sodaß die Meinung des Verfassers mehr mit einem gewissen Instinkt gefühlt als zwingend erwiesen werden kann. Das aber ist doch wohl sicher, daß hier die Antwort steht, welche der Dichter auf die zweite und dritte der oben vorangestellten Fragen geben will. Der Fromme darf und soll getrost glauben, daß Gott unter allen Umständen doch zuletzt für ihn eintritt, und sein Recht an den Tag bringt. Er ist und bleibt der Frommen Anwalt, der dafür sorgt, daß schließlich ihre Unschuld doch öffentlich anerkannt wird. Und wenn der Fromme im Unglück sterben müßte, so würde Gott über seinem Grabe noch auftreten und sorgen, daß Recht Recht bleibt, und das verdamnende Urtheil aller Welt zu nichte machen. Aber noch mehr: der Fromme darf sich auch dessen getrösten, daß Gott ihm zu seligem Bewußtsein bringt, wonach er sich gesehnt hat, selbst nach dem Tode. Es ist nicht so, als ob für ihn mit dem Tode alle Hoffnung aus wäre, als ob all das Verlangen nach Gemeinschaft mit Gott, alles sich Sehnen und Strecken nach der Gewißheit: er ist doch mein Freund und meines Herzens Theil, als ob dies alles mit dem Tode rettungslos abgeschnitten wäre! Nein, es kommt zur Vollen dung! Wie Gott das macht, wird nicht gesagt, nur daß es geschieht, ist gewiß. Der Tod vermag nicht zu zerstören, was hier zwischen Gott und dem Frommen geknüpft worden ist. Ich werde ihn schauen als mein Heil! Es ist nicht gesagt, wo das geschehen soll, ob an eine Entrückung zu Gott oder derartiges gedacht ist, auch von einer Auferstehung steht nichts im Text. Es ist aber leicht zu erkennen, daß von der Gewißheit aus, die hier sich ausspricht, nur noch ein kleiner Schritt zu wirklichem Auferstehungsglauben ist. Darin liegt nicht zum mindesten das Bedeutsame dieser Stelle, daß sie uns zeigt, aus welchen Wurzeln in Israel dieser Glaube erwächst. Es ist die feste Überzeugung: Gott bringt zuletzt doch das Recht an den Tag und setzt es durch, und vor allem: die Gemeinschaft des Gläubigen mit seinem Gott kann nicht mit dem Ende dieses vergänglichen Lebens auch zu Ende sein; sie muß sich vollenden.

Freilich, noch vermag Hiob diese Gewißheit nur in einem einzelnen Moment religiöser Erhebung zu fassen, und noch gelingt es nicht, sie als einen ruhigen sicheren Besitz festzuhalten und zur Lösung aller Fragen des Daseins zu verwerten. Wir denken von unserm Standpunkt aus vielleicht: wenn Hiob solchen Trost besitzt, wie er ihn c 19, 25—27 ausspricht, wozu dann die endlosen Klagen und die langen Erörterungen? — Wozu überhaupt das ganze Buch? Wenn nicht hier, sondern dort die Entscheidung über den Menschen erfolgt, wenn alle Trübsal hier durch eine ewige Herrlichkeit aufgehoben wird, so ist das Problem, das Hiob quält, ja gelöst. Allein wiederum dürfen wir nicht so rasch unsere christliche Erkenntnis und Hoffnung in die hier vorliegenden Worte hineinlegen, wenn es uns anders um ein wirkliches Verständnis derselben zu tun ist. Von einem ewigen Gericht über alle Menschen und einem jenseitigen Ausgleich aller Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten des Diesseits steht nichts da. Es ist nur ein einzelner, der in einem Augenblick innerer Erhebung über die Anklage seines Elends hinauszukommen weiß durch ein inbrünstiges „dennoch!“, das er ausspricht. Er wagt den Sprung ins Ungewisse des Jenseits, weil er seines Gottes gewiß ist, aber noch liegt das Jenseits nicht vor ihm als ein gewisses und selbstverständliches Ziel, auf das hin man das ganze Diesseits orientieren könnte.

Wie vielen ist heutzutage das Jenseits wieder ungewiß geworden! Nicht eine willkommene Lösung, eine lästige Fessel ist ihnen dieser Gedanke, und am liebsten würden sie den Glauben an ein jenseitiges Gericht ganz beiseite werfen als ein Überbleibsel überwundener Kulturstufen. Aber es wird nicht gelingen, denn die Wahrheit bleibt, wo sie einmal erkannt ist, und Gott hat des Menschen Herz so geschaffen, daß es immer wieder der Wahrheit Recht geben muß, selbst wenn es sie haßt und von sich stößt. Deutlicher als vieles andere vermag uns das Kämpfen und Ringen Hiobs zu zeigen, welches die ewig gültigen inneren Bedürfnisse sind, die nach Gottes Willen im Menschen selbst der göttlichen Bezeugung der Wahrheit entgegenkommen. Wirkliches religiöses Verlangen und Ringen kann nicht anders, es muß immer wieder die Vollendung der Gemeinschaft mit Gott im Jenseits fordern, wirkliches sittliches Streben und Kämpfen kann nicht anders, es muß immer wieder zu der Überzeugung

gelangen, daß Recht und Unrecht noch einmal im Gericht zutage treten.

*

*

*

Doch das Gespräch geht seinen Gang weiter, immer deutlicher werden die Freunde, immer nachdrücklicher bestreitet Hiob, daß Gott wirklich den Gottlosen strafe und dem Frommen zu seinem Rechte ver helfe. Mag er vielleicht für seine Person seines Gottes sicher sein — die objektive Ungerechtigkeit des Weltlaufes bleibt. Viele Frevler leben in ungestörtem Glück: und daß Fromme unschuldig leiden müssen, zeige sein eigenes Geschick. Die erste der drei Fragen ist ungelöst, und sie ist nicht nur eine theoretische Frage. Es geht Hiob auch persönlich sehr nahe an, daß Gottes Gerechtigkeit sich im Laufe dieser Welt nicht erkennen läßt. Darin zeigt sich's, wie fest der Verfasser unseres Buches im diesseitigen Leben Stellung nimmt: es hilft nichts, alles aufs Jenseits zu verschieben, der jüdische Fromme wollte nicht bloß vom Jenseits leben, er wollte auch hier schon einen gerechten Gott wirken sehen. Nur das ist gewonnen: um Gottes Feindschaft ängstigt sich Hiob nicht mehr; wo er noch spricht von dem Unrecht, das ihm Gott zufüge, geschieht es als eine Frage nach der objektiven Gerechtigkeit Gottes. Die Abtheilung der einzelnen Reden und Antworten ist leider in diesem Teil des Buches etwas in Unordnung geraten: man wird in c 24, 18—21, 24 sowie in 26, 5—14, endlich in 27, 8—11 und 13—23 Reden von Freunden (Bildad und Zophar) erblicken dürfen, in denen diese (nicht Hiob) ihr gewöhnliches Thema, den Untergang der Frevler, behandeln. Zuletzt aber redet Hiob in einer gewaltigen Schlußrede allein, er schildert sein ehemaliges Glück und sein jetziges namenloses Elend und faßt in einem der wunderbarsten Kapitel des A. Test., (c 31) zusammen, was sein Ideal von Frömmigkeit gewesen sei. Wenn irgendwo, so zeigt sich in diesem Kapitel, daß die Zucht des Gesetzes in Israel nicht ohne köstliche Früchte geblieben ist.

Eine Satzung gab ich meinen Augen,
Nicht hinzusehn auf eine Jungfrau.

Was wäre sonst mein Teil von Gott,
Mein Schicksal vom Allmächtigen?

Sollt' ich der Strafe nicht gedenken,
Des Unheils, das dem Frebler droht?
Sieht Er nicht alle meine Wege?
Und zählet alle meine Schritte?
Bin ich mit Falschheit umgegangen,
Jagt' ich nach ungerechtem Gut, —
— Gott wäge mich auf rechter Wage! —
Nur meine Unschuld wird sich finden.

Hab ich der Sklaven Recht mißachtet
Wenn sie im Streite mit mir lagen, —
Was tu' ich, wenn sich Gott erhebt;
Straft er, was will ich ihm entgegnen?
Der mich schuf, hat auch ihn geschaffen,
Gezeugt ist er wie ich vom Weibe.
Hab ich den Armen abgewiesen,
Ließ ich der Witwen Aug' verschmachten, —
Hab ich allein mein Brot gegessen,
Und theilte es nicht mit der Waise, —
Da Gott mich wie ein Vater nährte,
Von Mutterleib an mich leitete, —
Hab ich Unschuldige geschlagen,
Weil ich der Richter sicher war, —
So möge meine Achsel aus der Schulter fallen,
Mein Arm zerbrechen aus seiner Röhre.

Wenn ich auf Gold mein Vertrauen setzte,
Und meine Zuversicht auf Schätze, —
Freut' ich mich, daß mein Gut sich mehrte,
Daß meine Hand sich viel erworben, —
Sah ich die Sonne, wie sie leuchtet,
Des Mondes Pracht auf seiner Bahn,
Und habe, heimlich sie anbetend,
Handküsse ihnen zugeworfen, —
So wär' auch dies mir schwere Sünde,
Verleugnung Gottes in der Höhe!
Hab' ich des Feindes Sturz bejubelt,
Mich freuend, wenn ihn Unglück traf — —

Und so weiter: es folgt noch ein langes Verzeichniß von Dingen, welche Hiob gemieden hat, um wirklich ein Frommer zu sein, bis er schließlich geradezu den allmächtigen Gott zur Antwort herausfordert, (V. 35—37 gehören an den Schluß des Kap. nach 38—40):

O hätt' ich einen, der mich hörte!
Was ich gesagt — ich unterschreib es!
Gott der Allmächt'ge steh mir Rede!
Hätt' ich nur meines Gegners Klagschrift!

Ich wollte sie auf die Schulter nehmen,
Als Krone sollte sie mich zieren!
Ich wollt' aufzählen meine Schritte,
Wie ein Fürst ihm entgegengehn!

Derartiges wagt ein Mensch zu sagen! Ein Mensch vor dem allmächtigen Gott! Das ist mehr als die Sprache guten Gewissens, das klingt wie titanenhafter Trotz! Wenn ein Frommer des Alten Testaments seinen Helden derartiges sagen läßt, so muß, das ist einleuchtend —, eine entsprechende Antwort Gottes folgen. Und die folgt auch: wir wollen uns den Eindruck, den der Verfasser offenbar beabsichtigt hat, nicht stören lassen und hören daher gleich: Und Jahve antwortete Hiob im Wetter und sprach:

Wer will hier weisen Rat verdunkeln
Mit Worten voll von Unverstand?

Nun gürte die Lenden wie ein Mann!
Ich will dich fragen. Lehre mich!

Wo warst du, als ich die Erde gründete?
Sag an, wenn du Erkenntnis hast!

Weißt du, wer ihr die Maße setzte,
Wer über sie die Meßschnur spannte?

Worauf ward eingesenkt ihr Grund?
Wer stellte ihren Eckstein fest,

Als all' die Morgensterne jauchzten,
Und jubelten die Gottes söhne?

Wer schuf dem Meere seine Tore,
Als aus dem Mutter Schoß es brach?

Wer macht die Wolke ihm zum Kleid?
Wer legt's in Dunkel wie in Windeln?

Ich setzte seine Grenze fest;
Ich legt' es hinter Thor und Riegel!

Ich sprach, bis hierher sollst du kommen!
Hier breche deiner Wellen Trotz!

.

Hast du der Erde Rund gemessen?
Du kund, du Weiser, ihren Umfang!

Wo führt der Weg zum Ort des Lichts?
Des Dunkels Stätte — zeige sie!

Daß du es bringst an seinen Platz,
Den Weg ihm zeigtest zu seiner Heimstatt.
Du weißt es! Du wurdest ja damals geboren!
Und groß ist die Zahl deiner Lebenstage.

Wo ist die Bahn, da der Nebel sich teilt?
Der Ost sich über die Erde breitet?
Wer schafft eine Straße dem Wolkenbruch?
Und einen Weg dem Wetterstrahl?
Daß Regen fällt auf ödes Land,
Auf Wüsten, von Menschen unbewohnt,
Zu laben Steppe und Wüstenei,
Daß frisches Grün aus dem Boden sproßt?

Jagst du der Löwin ihre Beute?
Stillst du die Gier der jungen Löwen?
Wenn sie sich im Schlupfwinkel ducken,
Im Dickicht sitzen, auf Beute lauernd?

Wer schafft dem Raben seine Speise,
Wenn seine Jungen zu Gott schreien,
Ohne Nahrung hin und wieder fliegen?

So rollen die Fragen nacheinander einher, eine die andere schlagend, sich überstürzend, den Menschen in seinem Nichts vernichtend. Was sollen aber alle diese Fragen? Wollte der Verfasser nur zeigen, daß Gott noch prunkvoller reden kann als Hiob? Nein! Die Fragen müssen doch irgend eine Antwort auf Hiobs letzte Herausforderung Gottes darbieten. Offenbar soll Hiob in die Schranken zurückgewiesen werden: was weißt denn du, du kleines Menschlein, was weißt du von Gottes Walten? Sieh dich um in der Natur: wo du nur hinsiehst, verstehst du, vermagst du, weißt du irgend etwas? Unbegreifliches über Unbegreifliches auf Schritt und Tritt! Eine Menge von Dingen geschehen in der Natur, von deren Plan und Zweck du keine Ahnung hast, und du willst verstehen Gottes Walten in der Geschichte? Gott sorgt für Geschöpfe, die sich gar nichts um dich kümmern, ja die dir feindlich sind, er läßt regnen über Länder, wo gar keine Menschen sind — meinst du, es muß sich alles um dich drehen? Ja noch mehr, versuche es doch einmal selbst, die Welt zu regieren:

Auf, schmücke dich mit Majestät,
Bekleide dich mit Kraft und Hoheit!
Streu' aus die Glutn deines Zorns
Und schlage nieder den Übermut!

Sieh alles Stolze und beuge es
Und stürze die Frevler auf der Stelle.
Verbirg sie allzumal im Staube,
Und schließe sie ein in das Gefängnis.
Dann wollte fürwahr auch ich dich loben,
Daß deine Rechte sieghaft ist!

Hiob möge es doch versuchen, nach seinen Postulaten die Welt zu regieren — ob das ein besseres Weltregiment würde, kann Gott ruhig abwarten. Seine Weisheit ist eine andere als die der Menschen, er behandelt nicht alles nach einem Gesichtspunkt. Es braucht nicht alles so zu gehen, wie der Mensch in seinem Kopf es sich zurecht legt, und Gott kann darum doch weise und — gerecht sein. Mit andern Worten: das Problem der Gerechtigkeit Gottes in der Weltregierung ist für den Menschen unlösbar. Hier soll er sich beugen. Gott ist erhaben über die Kritik, aber auch über die Theodicee der Menschen. Er kann des Trostes der Gottlosen lachen, braucht nicht, wie Hiob meint, nach Art kleiner Tyrannen sofort dazwischen zufahren, er bleibt gerecht in seiner Langmut, auch wenn der Mensch sein Verhalten nicht verstehen kann. Hiob beugt sich und legt die Hand auf den Mund.

Ohn' Einsicht verdunkelt' ich deinen Rat,
Und redete voll Unverstand
Von Dingen, die zu hoch für mich,
Die zu begreifen mir unmöglich.
Nur dunkle Kunde hatt' ich von dir,
Doch jetzt hat dich geschaut mein Auge;
So widerruf ich und bereue,
In Staub und Asche hingebeugt.

Ein tragischer Abschluß — schweige! Das ist das Ende. Gott hat Hiob mit seiner Allgewalt zerschmettert; er regiert nach überlegenem Plan, und damit muß sich der Mensch begnügen. Recht befriedigt sind wir nicht von dieser Antwort. Es fehlt, daß etwas gesagt würde über diesen Plan, seinen Zweck und Endziel. Wir Christen kennen dieses Ziel, wir wissen, daß Gott in seiner Weisheit alles, auch Sünde und Übel, so zu verwenden weiß, daß schließlich sein Reich aufgerichtet wird. Daß dies das Ende des Weltlaufs und das Ziel der Regierung Gottes sei, wußten allerdings auch die Frommen Israels bereits, allein in unserm Buch kann

davon nicht die Rede sein, weil der Verfasser mit Absicht sein Problem abgelöst vom Boden der speziell israelitischen Zukunftshoffnung behandeln wollte. Der fromme Israelit brauchte den Rätseln des Weltlaufs nicht bloß mit Resignation gegenüber zu stehen, hoffte er ja doch auf die Erlösung Israels, aber im Plane des Werkes liegt es begründet, daß es hier geschehen muß.

Doch ist das ja nur die eine Frage, die beiden andern sind prinzipiell in c 19, 25 ff beantwortet. Und in unmißverständlicher Weise wird zuletzt noch gesagt, wie der Leser die Worte Hiobs und der Freunde beurteilen soll. Jahve sprach zu Eliphas von Theman: Mein Zorn ist wider dich entbrannt und wider deine beiden Freunde, denn ihr habt nicht recht von mir geredet wie mein Knecht Hiob! Ihr habt nicht recht geredet, Hiob hat recht geredet! Zweimal wird dies ausdrücklich gesagt! Gott will lieber, daß man so von ihm rede, wie Hiob es tat, als wie die Freunde meinten tun zu müssen. Und sie hatten doch so korrekt geredet! Sie hatten Gott verteidigt, während Hiob ihn angegriffen hatte! Aber das ist eben das Wunderbare, daß Gott das ernste Ringen und Kämpfen einer solchen Menschenseele, die wirkliches Verlangen hat nach dem lebendigen Gott, wohlgefälliger ansieht als die frommgehässige, lieblose Korrektheit der Freunde. Er sieht, was im Herzen ist, er sieht die Wahrheit. Er sieht, daß Hiob bei all seiner Leidenschaft und seinem Anstürmen doch frömmere, viel frömmere ist im Herzen als die Freunde mit ihrer mitleidslosen Verurteilung, ihren grausamen Trostversuchen. Wir Christen freilich dürfen nie vergessen, daß wir hier noch den Standpunkt des Alten Testaments vor uns haben: wer es aber vermag, sich wirklich auf diesen zu versetzen, der wird zugeben, daß in dieser Sphäre unser Buch eine einzigartige religiöse Erkenntnis und ein wunderbar tiefes religiöses Empfinden aufweist. Wie die ganze Bibel, so sagt uns das Buch Hiob: Gott ist größer als unser Herz, und an des Herzens Grunde ersieht er seine Lust.

Mit den Worten: Hiob hat recht geredet, hat Gott selbst den Streit zwischen Hiob und seinen Freunden entschieden. Was noch folgt, dient dazu, einen versöhnenden Abschluß des Werkes zu bieten. Hiob soll für seine Freunde beten, damit Gott ihnen verzeihe, und als er dies tut, wendet

Gott sein Geschick, schenkt ihm Gesundheit und Glück wieder. Nicht Rachebitten, sondern Fürbitten für die, die ihm so weh getan haben, sie wenden Hiobs Unheil zum Segen. Freunde und Verwandte kommen, der Besitz kehrt wieder, reicher als vorher wird der Verarmte, ja selbst mit Nachkommen wird er wieder gesegnet. Er erhält abermals sieben Söhne und drei Töchter. Das waren die schönsten Mädchen weit und breit, und ihr Vater nannte die eine „Täubchen“ und die andere „Balsamduft“ und die dritte „Schminkbüschchen“. Und Hiob sah Kinder und Enkel bis ins vierte Glied. Endlich starb er alt und lebensfatt. Gewiß ist es nicht des Verfassers Meinung, daß es immer so gehen müsse bei dem Leiden des Frommen, er würde sich ja damit auf die Seite der Freunde Hiobs stellen, vielmehr dient ihm dieser Schluß lediglich zur harmonischen Abrundung des Ganzen. Was der Verfasser zu seinem Problem zu sagen hatte, ist gesagt. Hiob und jeder Fromme soll wissen, daß sein Leiden ihn nicht als Sünder erweist. Er darf sich dessen getrösten, daß Gott dennoch auf seiner Seite ist, und irgendwann einmal sein Recht an den Tag und ihm selbst zu seligem Bewußtsein bringt. Warum freilich Gott den Frommen so leiden, den Gottlosen oft so glücklich sein läßt —, das ist dem Menschen verborgen; — darüber mit Gott zu rechten gebührt ihm nicht; töricht ist es, wenn er meint, Gott verteidigen oder angreifen zu müssen, ihn, der erhaben ist über beides.

Zwei Fragen drängen sich uns unwillkürlich hier zum Schlusse noch auf. Ist dem Leiden wirklich gar keine andere Seite abzugewinnen? Ist denn Leiden nicht sehr oft auch segensreich und heilsam? Ohne Zweifel ist dies der Fall. Der Gedanke, daß auch ein Mann wie Hiob einer Erziehung durch das Leiden bedürfe, muß sich bei manchen Stellen des Buches fast von selbst aufdrängen. Und so ist es nicht verwunderlich, daß in unserm Buche auch diese Idee zur Lösung der Frage beigezogen wird. Das ist die Absicht der Reden Elihu's (c. 32—37), welche völlig unvermittelt nach den letzten Reden Hiobs eingefügt sind, wie überhaupt von diesem Freunde Hiobs weder vorher noch nachher die Rede ist. Man nimmt daher zumeist an, daß ein Späterer sie in das Buch eingefügt habe, oder, was allerdings wenig wahrscheinlich ist, daß der Dichter selbst den Plan gehabt habe, sie noch irgendwie mit dem Ganzen zu verarbeiten, wozu er

aber aus uns unbekannten Gründen nicht mehr gekommen sei. Sachlich liegt nicht viel daran, wie es sich mit der literarischen Entstehung dieses Abschnitts im Buch Hiob verhält. Jedenfalls wird durch die Idee, welche diese Reden zum Ausdruck bringen, die eigentümliche Fragestellung des sonstigen Buches verschoben. Die Antwort auf die Frage, wozu das Leiden auch dem Frommen dienen kann und soll, ist keine Antwort auf die Frage, warum Gott scheinbar so vielfach ungerecht regiert, den Gottlosen z. B. im Glück leben läßt. Der Fromme mag sich sagen, daß Gott ihn leiden lasse zu seinem wahren Besten und seiner inneren Förderung, zur Selbstdemütigung u. s. w., aber das ist nicht die Antwort auf die Frage, um welche Hiob kämpft, nämlich: ist Gott für mich oder wider mich? Man muß dessen gewiß sein, daß Gott in Wahrheit für uns ist, um sich im Leiden solches wirklich klar machen zu können. Und nach dem außerordentlichen Lob, das Gott selbst Hiob erteilt, wäre es doch eine offenbare Ungerechtigkeit und eine sehr ungerechte Pädagogik, wenn er Hiob in der Weise züchtigte, daß sein Geschick dem des Frevlers gleicht. Und noch dazu sollte Satan ihn dazu bestimmt haben? Nein, der an sich richtige Gedanke, daß Gott dem Frommen Leiden zur Besserung schicke, liegt außerhalb der Absicht unseres Verfassers.

Die andere Frage aber ist: kann man bei dem, was das Buch Hiob über das Rätsel des Leidens sagt, wirklich stehen bleiben? Nein. Überall in ihm drängt es weiter und vorwärts. Hiob schreit zu Gott um sein Recht — wer kann es wagen, so wie er darauf zu bestehen? Wer kann von sich glauben, daß Gott ihn also anerkenne wie Hiob? ihm also antworte und das Zeugnis gebe: er hat recht geredet! Sind denn alle, alle Menschen nicht vielmehr auf seine Gnade angewiesen? Die Gnade, die unverdient des Sünders Heil wird? Wenn ein Frommer wie Hiob nur mit Mühe sich seines Gottes getrösten kann, was soll der Sünder machen, der sich seiner Schuld ernstlich bewußt ist? Wo ist Hoffnung für ihn? Darauf geht unser Buch nicht ein. Ist es wirklich so selbstverständlich, daß gegenüber aufrichtigem Streben nach Frömmigkeit die Sünde, die jedem, auch dem Frömmsten, in seiner Schwachheit anhaftet, nicht ernstlich in betracht kommt? Gewiß werden wir uns hüten, nach Art der Freunde daraus das Unglück an der er erklären zu wollen.

Aufrichtige S e l b s t b e t r a c h t u n g aber wird immer wieder dazu führen, daß es nirgends und in keinem Leben bei Äußerungen dieser Schwachheit bleibt, daß wir kein Recht haben, eine Rechtfertigung unserer Frömmigkeit in unserem äußeren Geschick zu fordern. Vor allem aber kann und soll uns, noch weit mehr als es im Buch Hiob geschieht, das äußere Ergehen für unsere Stellung zu Gott nebensächlich werden. Im Glücke leben heißt nicht, bei Gott in Gnaden stehen, und braucht nicht zu heißen, von ihm verworfen sein; und Unglück leiden zu müssen ist ebenso wenig ein Zeichen göttlichen Zornes, als es an sich eine Gewähr inneren Fortschreitens darbietet. Wir haben, Gott sei es gedankt, andere Gründe und andere Maßstäbe für unsere Zuversicht zu Gottes Gnade.

Noch deutlicher als hierin weist das Buch Hiob über sich hinaus mit dem, was es von der Zukunftshoffnung des Frommen sagt. Der Fromme, der in gläubiger Sehnsucht an Gott sich festklammert, k a n n nicht stehen bleiben bei dem unbestimmten: dennoch! dennoch werde ich Gott schauen, mag ich auch nicht wissen, wann und wie? N e i n. Was hier sich vorbereitet im Glauben, soll einst wahrhaft und ganz vollendet werden im Schauen. Es hat noch einige Zeit gedauert, bis die Frommen des Alten Bundes gelernt hatten, wirklich d a r a n zu glauben. Aber auch diese Zeit ist gekommen, nicht ohne schwere Kämpfe und bittere Not. Als in der Verfolgung des Antiochus die Frommen der jüdischen Gemeinde nach Tausenden hingeschlachtet wurden um ihres Glaubens willen, da siegte die Gewißheit, daß die, die also ihr Leben gelassen hatten, es wieder nehmen würden aus der Hand des Herrn. Zur Zeit Christi stand die Überzeugung a l l g e m e i n fest, daß der Fromme Teil habe an der Auferstehung der Gerechten. Ich weiß, daß er auferstehen wird, spricht Martha von ihrem Bruder Lazarus, in der Auferstehung am jüngsten Tage.

*

*

*

Was haben w i r am Buch Hiob? Wir haben an ihm mehr als ein bewunderungswürdiges Werk hebräischer Poesie, mehr als ein interessantes Denkmal israelitischer und jüdischer Religionsgeschichte, mehr als ein erschütterndes Zeugnis religiösen Kampfes und Ringens. Wir haben an ihm vielmehr ein Wort Gottes, an j e n e Zeit zuerst und an u n s hernach. Denn Gott war es, der dem Verfasser dieses

Wertes es gab, auszusprechen, was er in seinem Innern erlebt hatte, und was ihm durch Gott in seinen Kämpfen geschenkt ward; er war es, der ihn lehrte und trieb, seiner Zeit zu zeigen, wie Gott in Wahrheit größer ist als menschliche Urtheile. Er ist es, der in diesem Buch auch zu unsern Herzen spricht. Den vielen, die in unsern Tagen um religiöse Gewißheit kämpfen, mag das Buch Hiob zeigen, daß das Herz in solchem Ringen nicht zur Ruhe kommt außer durch Gott und bei Gott selbst, daß aber die, die ihn aufrichtig und ernstlich suchen, auch Ruhe finden sollen für ihre Seelen. Freilich, w a r u m es überhaupt Sünde und Übel, Leiden und Tod auf Erden geben muß, das wissen wir im letzten Grunde ebensowenig zu sagen, wie das Buch Hiob. Aber wir wissen und glauben, daß der Gott, der seinen Sohn gesandt hat, die Welt zu erlösen, schließlich doch alles zu einem herrlichen Ziel durchführen wird; wir wissen und glauben, daß die, welche an Jesum Christum glauben, nichts verdammen und nichts scheiden kann von der Liebe Gottes, nicht Leiden und Trübsal, kein Urtheil der Menschen und kein Gericht des Gewissens, und auch nicht der Tod in Schmach und Elend. Wir wissen und glauben, daß Ziel und Zweck unseres Lebens nicht hier auf Erden, sondern dort im Jenseits liegen, in einem Heil, das wir nicht erlangen durch unsere Gerechtigkeit und Frömmigkeit, sondern durch Gottes freie Gnade und durch die Vergebung unserer Sünden. Für den Christen ist Christi Kreuz die Lösung des Rätsels s e i n e s Leidens, Christi Auferstehung die Kraft, derselben gewiß zu werden. In anderem, höherem Sinne als Hiob können wir sprechen: „ich weiß, daß mein Erlöser lebt“, und dürfen in Wahrheit fortfahren: „und daß er mich einst erwecken wird am jüngsten Tag.“ Gott schenke uns Wachstum in diesem Glauben!



Biblische Zeit- und Streitfragen. 1:2

Herausgegeben von
Prof. Dr. Kropatschek.

Das Abendmahl im Neuen Testament.

Von

Reinhold Seeberg.

2. durchgesehene Auflage.
(6.—10. Tausend.)



1907.

Verlag von Edwin Runge in Gr. Lichterfelde-Berlin.

Alle Rechte vorbehalten.

Vorbemerkung.

Es ist auf den folgenden Seiten der Versuch gemacht, ein ziemlich schwieriges geschichtliches Problem, mit dem ich mich seit Jahren beschäftigt habe, in einer allen Gebildeten verständlichen Form zu erörtern. Ich hoffe, daß es mir wenigstens einigermaßen gelungen ist, meine Auffassung gemeinverständlich auszudrücken und die Gründe für sie denen wenigstens, die ein tieferes Interesse an der Sache haben, anzudeuten. Die geschichtlichen und konfessionellen Gegensätze konnten, sollte der Umfang des Heftes nicht allzu sehr anschwellen, nur gelegentlich gestreift werden. Dagegen habe ich mich bemüht stets im Auge zu behalten, daß die Mehrzahl der Leser dieses Heftes an das geschichtliche Problem mit religiösen Fragen und Interessen herantreten wird.

Berlin W. 50, den 18. Mai 1905.

R. Seeberg.

Nachdem fünftausend Exemplare dieses Heftes verkauft sind, ergeht an mich die Aufforderung, es erneut ausgehen zu lassen. Die Besprechungen über dies Heft, soweit sie mir bekannt geworden sind, boten mir keinen Anlaß etwas darin zurechtzustellen oder zu verbessern. Gern hätte ich manches ausführlicher begründet, aber das ist nicht möglich ohne den Rahmen sehr viel weiter zu spannen, als es in diesen Heften möglich ist.

Berlin W. 50, den 24. April 1907.

R. Seeberg.

Jesus Christus hat zwei heilige Handlungen eingefest, die Taufe und das Abendmahl. Schon Paulus hat sie zusammengestellt (1. Kor. 10, 1–4). Beide Handlungen knüpfen an Bräuche des Judentums an, die Taufe an die jüdische Proselytentaufe, das Abendmahl an die Passahmahlzeit. Diese Anknüpfung ist nicht auffallend, denn der Herr bediente sich ja überhaupt alttestamentlicher Worte und Begriffe, weil er im Volk der Offenbarung lebte und an ihm wirkte. Es verhält sich mit der Übernahme dieser Formen daher nicht anders, als mit der Anwendung solcher Begriffe wie „Herrschaft Gottes“, „Sinnesänderung“, „Glaube“, „jüngstes Gericht“ etc.

Aber diese sinnenfälligen Formen mit ihren sinnlichen Elementen haben in späterer Zeit sich mit Gedanken der damaligen heidnischen Welt verbinden können, sie konnten gedeutet werden im Sinne des damals blühenden Mysterienwesens. Abergläubische magische Elemente sind dadurch in die einfachen Institutionen Jesu herein gekommen. Man dachte sich etwa, daß der Geist sich irgendwie sinnlich mit dem Wasser vereinige, oder daß durch das Aussprechen der Abendmahlsworte Brot und Wein in Leib und Blut Christi verwandelt würden. Solche Irrtümer haben eine zähe Existenz. Für jeden Christen ist es deshalb ein wichtiges Anliegen, über den Sinn, den der Herr selbst mit seinen Einfestungen verbunden hat, in das Reine zu kommen. Und ganz besonders bei dem Abendmahl ist dies Anliegen lebhaft, gehen doch noch heute in der Christenheit die verschiedensten Meinungen darüber neben einander her. Andererseits dringen auch in die Kreise christlicher Laien Hypothesen ein, als hätte Christus das Abendmahl überhaupt nicht zur Wiederholung eingefest, so daß von einer Verheißung Christi für den

Abendmahlsempfang, von besonderen geistlichen Gaben desselben nicht wohl die Rede sein könne. Daher ist es eine Aufgabe von großer Wichtigkeit mit rein geschichtlichem Interesse einmal der Frage nachzudenken, welches der Abendmahlsgedanke Jesu gewesen ist. Dem Laien erscheint ja die Beantwortung dieser Frage überaus einfach zu sein: man nimmt den Wortlaut der Einsetzungsworte — und alles ist klar. Aber schon die Tatsache, daß die Einsetzungsworte in den verschiedenen Berichten von einander abweichen, sowie die Erwägung, daß ihre Deutung bekanntlich bis zur Stunde sehr verschieden ausfällt, muß an dieser „einfachen“ Lösung irre machen. In Wahrheit bedarf es ziemlich verwickelter Untersuchungen, um eine geschichtliche Antwort auf die Frage zu finden, die wir uns stellen. Das wird das Folgende dem Leser zeigen.

1.

Wir gehen aus von der Tatsache, daß Jesus das Abendmahl in dem Rahmen einer Passahmahlzeit eingefest hat. Aber gleich diese Behauptung wird bestritten. Es ist vor allem die berühmte Streitfrage, ob Christus das letzte Mahl mit seinen Jüngern an dem Tage, wo alle Juden das Passah aßen, einnahm, oder ob das einen Tag vorher geschehen ist. Die Überlieferung in den synoptischen Evangelien tritt fraglos für die erste Annahme ein, die Überlieferung bei Johannes wird heute von den meisten im Sinne der zweiten Annahme verstanden. Die Sache liegt so. Daß Jesus an einem Freitag gekreuzigt wurde, bezeugen die Synoptiker und Johannes einhellig (Mark. 15,42. Matth. 27,62. Luk. 23,54. Joh. 19,14). Am Abend des 14. Nisan wurde allgemein das Passah gegessen. Nach den Synoptikern hat auch Jesus dies getan, der Todestag ist somit der 15. Nisan. Nach Johannes 18,28 gehen die Juden am Freitag Morgen nicht zu Pilatus in das Prätorium, um sich durch das heidnische Haus nicht zu verunreinigen, sondern levitisch rein zu bleiben, um „das Passah zu essen“. Nimmt man diese Worte wörtlich und streng, so ist der Todestag Jesu der Tag der Passahmahlzeit, d. h. der 14. Nisan; dann hat aber Jesus das Mahl mit den Jüngern schon am Abend des 13. Nisan gehalten. Nun kann man nicht leugnen, daß der Ausdruck „das Passah essen“ auch allgemeiner, von der ganzen Fest-

feier, verstanden werden kann. Deshalb und aus anderen Gründen behauptete einer unserer größten Schrifttheologen, Th. Zahn, noch heute, daß in Wirklichkeit die Differenz des Datums bei Johannes und den Synoptikern gar nicht vorhanden sei, und daß die Datierung der Synoptiker auch bei Johannes vorausgesetzt sei. Aber das bleibt unsicher. Man wird daher mit der Möglichkeit zu rechnen haben, daß die Datierung allerdings verschieden ist. Dann aber kann es nicht fraglich sein, daß Johannes das richtige Datum angibt, eben weil der Irrtum natürlich näher lag, das Mahl auf den Tag der allgemeinen Mahlzeit zu schieben, als, wenn dies das Richtige war, es einen Tag zurückzudatieren.

Wir haben nun freilich keinen stichhaltigen Beweis dafür, daß es erlaubt war, die Passahmahlzeit einen Tag früher zu begehen. Aber daß Jesus bei seiner Stellung zum Gesetz am Ende seines Erdenwandels von sich aus diese Verschiebung hätte vornehmen können, kann nicht wohl bezweifelt werden. Die ganze Frage ist für uns von geringer Bedeutung. Uns handelt es sich nur darum, ob Jesus die Mahlzeit in den Formen der Passahmahlzeit eingenommen hat. Und dies kann aus verschiedenen Zügen bewiesen werden. Dieses Faktum ist aber von größter Bedeutung für die Einsicht in den Gang und Charakter des Mahls. Daher dürfen wir uns die Mühe nicht verbrießen lassen, auf das Einzelne der Frage etwas genauer eingehen.

Nun besitzen wir leider keine genaue Schilderung des Ganges der Passahmahlzeit im Zeitalter Jesu. Die uns bekannte, noch heute gebrauchte Ordnung des Mahles ist zwar vielfach späteren Ursprungs, dürfte aber, was den Gang der Handlung anbetrifft, ähnlich schon in der Zeit Jesu bestanden haben. Dies wird durch die übereinstimmenden Züge im Neuen Testament bestätigt. — Die Hauptzüge sind folgende. Der Hausvater beginnt mit einem Dankgebet dafür, daß Gott die Frucht des Weinstocks erschaffen hat. Man trinkt darauf den ersten Becher. Dann wäscht sich der Hausvater die Hände und dankt für die Erschaffung der Erdfrucht. Der draußen gedeckte Tisch wird nun hereingetragen. Jetzt fragt der Jüngste aus der Gesellschaft, warum diese Nacht sich von allen anderen Nächten unterscheide, warum man nur Ungefäuertes, nur Bitterkraut esse, warum man liegend das Mahl einnehme. Der Hausvater antwortet mit einer Erzählung der Erlösung aus Ägypten.

Dabei soll besonders Erwähnung geschehen des Passah: „es bedeutet, daß Gott über die Häuser unserer Väter in Ägypten hinwegschritt“, des ungesäuerten Brotes: „es bedeutet, daß der Teig unserer Väter nicht Zeit hatte sauer zu werden, bis sich ihnen der König aller Könige . . . offenbarte und sie erlöste“, des Bitterkrautes: „es bedeutet, daß die Ägypter das Leben unserer Väter verbittert haben“. Dadurch ist die Stimmung für das Mal fixiert. In jedem Zeitalter ist der Mensch verpflichtet sich vorzustellen, er selbst sei aus Ägypten gezogen . . . „nicht unsere Väter bloß hat der Heilige, gelobt sei er, aus Ägypten erlöst, auch uns hat er mit ihnen erlöst“. Jetzt wird mit einem Lobgebet der zweite Becher getrunken, dann bricht und verteilt der Hausvater mit Danksagung einen der Brotfuchen (Mazza), dann wird Bitterkraut mit einem süßen Brei (Charoffet) und Bitterkraut mit Mazza genossen. Hierauf folgt die eigentliche Mahlzeit. Nach dieser wird ein längeres Gebet gesprochen und dann der dritte Becher, nach einer Danksagung, getrunken, der den Namen „Kelch der Danksagung“ führt. Dann folgen noch mehrere Gebete und Lieder.

Dies ist der Gang der Passahmahlzeit. Läßt sich aus der Schilderung des Mahles Jesu erweisen, daß diese oder doch ähnliche Formen bei ihm befolgt sind, so ist der Charakter der Mahlzeit als Passahmahlzeit gesichert. Nun hören wir 1) daß Jesus Petrus und Johannes vorausschickt, um in dem Saal eines bekannten Hauses das Mahl zu bereiten (Luk. 22,7—13. Mark. 14,12—16. Matth. 26,17 bis 19). 2) Die Mahlzeit wird eröffnet mit dem Trinken eines Kelches (Luk. 22,17). 3) Brot und Kelch werden mit einer besonderen Danksagung genossen (Luk. 22,17. 19. Matth. 26,26. 27. Mark. 14,22. 23. 1. Kor. 11,24). 4) Die Fußwaschung Joh. 13,2 ff. zu Beginn des Mahles setzt voraus, daß eine Waschgelegenheit zur Hand war und sich als Unlaß zu der symbolischen Handlung Jesu darbot. 5) Das Liegen bei der Mahlzeit wird betont (Mark. 14,18. Joh. 13,23). 6) „Der Bissen“, nicht ein Bissen, der zuerst eingetaucht wird (Joh. 13,26), entspricht jedem in süßen Brei getauchten Bitterkraut oder auch dem mit Bitterkraut verbundenen Mazzabissen. 7) Nach 1. Kor. 11,26 hat Jesus „nach dem Abendmahl“ den Kelch gereicht, dieser Kelch wird 1. Kor. 10,16 der „Kelch der Danksagung“ genannt, das ist

aber bei den Juden der dritte Kelch, der nach dem eigentlichen Abendessen gereicht wurde. 8) Matth. 26,30 läßt die Feier mit Lobgesängen schließen. 9) Die Feier des Abendmahls bei den ältesten Christen ist als abendliche Mahlzeit begangen worden, weil Jesus eben „in der Nacht, da er verraten ward“, sein Mahl eingelegt hatte.

Hält man diese Beobachtungen zusammen, so scheint es mir sicher zu sein, daß Jesus das letzte Mahl mit den Jüngern wesentlich in den Formen einer Passahmahlzeit gehalten hat, so viel dabei im einzelnen ungewiß bleiben mag.

2.

Ehe wir daran gehen, den Gang der Vorgänge an jenem letzten Abend genauer darzustellen, müssen wir uns über die Einsetzungsworte, die uns in verschiedener Form überliefert sind, verständigen. Ich stelle zunächst die vorhandenen Überlieferungen zusammen.

1. 1. Kor. 11,23—25: Denn ich habe es von dem Herrn her empfangen, was ich euch auch überliefert habe, daß der Herr Jesus in der Nacht, in der er verraten wurde, das Brot nahm und, nachdem er gedankt, es brach und sprach: Dies ist mein Leib, der für euch, dies tut zu meinem Gedächtnis; desgleichen auch den Kelch, nach dem Abendessen, indem er sagte: Dieser Kelch ist neuer Bund in meinem Blut, dies tut, so oft ihr es trinkt, zu meinem Gedächtnis.

2. Matth. 26,26—29: Als sie aber aßen, nahm Jesus Brot, dankte und brach es und gab es seinen Jüngern und sprach: nehmet, esset, dies ist mein Leib. Und er nahm (einen) Kelch und dankte und gab ihn ihnen sprechend: trinket aus ihm alle, denn dies ist mein Blut des Bundes, das vergossen ist in betreff vieler zur Vergebung der Sünden. Ich sage euch aber, nicht werde ich von nun an von diesem Gewächs des Weinstocks trinken bis zu jenem Tage, da ich es trinken werde mit euch neu in dem Reich meines Vaters.

3. Mark. 14,22—25: Und als sie aßen, nahm er Brot, dankte, brach es, gab es ihnen und sprach: Nehmet, dies ist mein Leib. Und er nahm (einen) Kelch, dankte (und) gab ihn ihnen, und sie tranken aus ihm alle, und er sprach zu ihnen: Dies ist mein Blut des Bundes, das vergossen wird für viele. Wahrlich ich sage euch, daß nicht mehr ich trinken

werde von dem Gewächß des Weinstocks bis zu jenem Tage, da ich es trinke neu in dem Reich Gottes.

4. Luk. 22,17—20: Und als es Zeit war legte er sich nieder und die Apostel mit ihm. Und er sprach zu ihnen: Voll Verlangen habe ich darnach verlangt dies Passah zu essen mit euch, bevor ich leide. Denn ich sage euch, daß ich nicht mehr es essen werde bis daß es erfüllt werde in dem Reich Gottes. Und er nahm (einen) Kelch, dankte und sprach: nehmet dies und teilt es unter euch, denn ich sage euch: nicht werde ich von nun an von dem Gewächß des Weinstocks trinken, bis daß das Reich Gottes gekommen sein wird. Und er nahm Brot, dankte, brach es und gab es ihnen, sprechend: Dies ist mein Leib, [der für euch gegeben wird, dies tut zu meinem Gedächtnis. Und den Kelch dergleichen, nach dem Abendessen, sprechend: Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut, der für euch vergossen wird].

Wir haben die Worte des 1. Korintherbriefs an die Spitze gestellt, weil sie die sicherste Überlieferung darstellen. Paulus sagt mit vollem Bewußtsein der Tragweite seiner Worte, er habe dieser Tradition vom Herrn her empfangen. Das heißt, er ist der festen Überzeugung, daß sie wirklich die Einsetzung Christi wiedergibt. Sodann ist sein Bericht der älteste, da der 1. Korintherbrief vor allen unseren Evangelien geschrieben ist. Ferner sprechen auch innere Gründe für die Ursprünglichkeit vieler Worte bei Paulus. Vor allem ist es klar, daß die Form der Kelchworte größere Ursprünglichkeit zeigt, als die synoptische Überlieferung. Niemand, dem die Form: Brot ist Leib und Kelch ist Blut überliefert war, würde diesen Parallelismus zerstören und schreiben: „Der Kelch ist der neue Bund in meinem Blut“; dagegen lag es sehr nahe, diese Worte unwillkürlich so umzubilden, daß sie genau dem Wort vom Leibe entsprachen. Genaue Kenntnis verrät dabei noch die Bemerkung, daß erst „nach dem Abendessen“ der Kelch gereicht worden sei. — Wie steht es aber mit dem Wort vom Brot? Paulus macht zu dem Satz der Evangelien: „Dies ist mein Leib“ den Zusatz „der für euch“ (die deutsche Bibel setzt hinzu „gebrochen wird“, aber diese Worte sind nach dem besten griechischen Text nicht ursprünglich). Dem Ausdruck nach gehen auch diese Worte auf eine aramäische Überlieferung zurück, im Griechischen hätte man ein Verbum daneben wie ja auch im Deutschen schwer entbehren können. Paulus hat also diese Worte ebenfalls

überliefert erhalten. Aber trotzdem ist mir ihre Ursprünglichkeit fraglich. Sie fehlen bei allen übrigen Zeugen, und es ist ganz unbegreiflich, warum man sie hätte ausfallen lassen sollen, wenn sie ursprünglich waren, besonders da man ja bei dem Blut eine ähnliche Wendung hatte, sei es, daß man vom „neuen Bund“, sei es, daß man vom Vergießen des Blutes zur Vergebung redete. Es wird sich also wohl so verhalten, daß man sehr früh schon das Bedürfnis empfunden hat, das schon bei dem Leib zu sagen, was bei dem Kelch später gesagt wurde, nämlich, daß er zum Nutzen der Empfänger gereicht werde. Die Worte: „der für euch“ werden also eine uralte Erläuterung sein, die sich um so leichter einstellte, als die ursprüngliche Fassung der Kelchworte (bei Paulus) das „für euch“ nicht besonders ausdrückte, sondern durch die Ermahnung des Bundes nur andeutete. Die Worte sind eine ähnliche Erweiterung bezüglich des Leibes, wie sie dann Matthäus am Worte vom Kelch vorgenommen hat. Ich meine, daß sich dies an der Erklärung der Abendmahlsworte bestätigen wird. Dann hieß das ursprüngliche Brotwort wohl nur: „Dies ist mein Leib“.

Matthäus und Markus stimmen im ganzen genau mit einander und auch sachlich mit Paulus überein. Merkwürdig ist die Betonung des Umstandes, daß alle Jünger trinken sollen oder getrunken haben. Hier muß irgend eine Beziehung vorhanden sein, die uns vielleicht später erkennbar werden wird. Von größter Bedeutung ist es aber weiter, daß beide Evangelisten an die Einsetzungsworte ein weiteres Herrnwort knüpfen, daß nämlich Jesus stark betont, er würde erst im Reich seines Vaters, wieder mit den Jüngern vereint, vom Gewächs des Weinstocks trinken. Lukas hat dies Wort an die Spitze seines Berichtes gestellt und er hat ihm ein ähnliches Wort über die ganze Mahlzeit vorausgeschickt. Da das wichtige Wort bei Lukas mit dem an sich bedeutungslosen ersten Kelch verbunden ist, nicht mit dem Abendmahlskelch, so ist es im höchsten Maß wahrscheinlich, daß er den ursprünglichen Zusammenhang bewahrt hat, denn niemand trennt ein bedeutendes Wort von einer bedeutenden Sache ab, um es mit einer belanglosen Sache zu verbinden. Ließen Matthäus und Markus den ersten Kelch fort, so lag nichts so nahe, als das Wort auf den zweiten Kelch folgen zu lassen. Sachlich war diese Verschiebung, wie sich zeigen wird, belanglos, und sie war erlaubt, da eben Christus dies

Wort nur in bezug auf das gemeinsame Trinken gebraucht hatte, das dann vom ersten wie vom dritten Kelch gelten muß. Bei Paulus sind die bedeutsamen Worte nicht wiedergegeben, da sie nicht zu den eigentlichen Einsetzungsworten gehören. Aber ein Nachklang an die Worte findet sich auch bei Paulus: „Denn so oft ihr dies Brot esset und den Kelch trinket, verkündigt ihr den Tod des Herrn, bis daß er kommt“ (1. Kor. 11,26). Auch hier liegt eine Beziehung zur Zeit der Vollendung vor, ein Zug, der so oder anders stets bei der christlichen Abendmahlsfeier vorhanden gewesen ist. Das Resultat ist aber wohl sicher, daß die in Rede stehenden Worte eine Beziehung zum Abendmahl haben, und daß Lukas uns ihre ursprüngliche Stellung aufbewahrt hat.

Aber im übrigen bereitet gerade die Überlieferung bei Lukas Schwierigkeiten. In einer an Eigentümlichkeiten reichen Handschrift des Evangeliums fehlen nämlich die von uns in eckige Klammern geschlossenen Worte. Lukas hätte danach nur von dem ersten Kelch zu Beginn der Mahlzeit und von dem Brot geredet. Die Einsetzung des Abendmahls ist dann nur durch die Worte „Dies ist mein Leib“ berichtet. Davon, daß die Kelchworte, die unser deutscher Text in Übereinstimmung mit den meisten griechischen Handschriften hat, bei Lukas ursprünglich sind, kann nicht wohl die Rede sein. Die Worte sind nämlich, wie leicht ersichtlich, ganz abhängig von der Überlieferung des Paulus. Dies zeigt sich in einer kleinen Außerlichkeit handgreiflich, Lukas spricht zuerst ohne Artikel von „Kelch“, wie auch Markus und Matthäus, hier aber heißt es plötzlich, wie bei Paulus, „den Kelch“ mit Artikel. Sodann aber ist der Satz so ungeschickt gebildet, wie es nicht die Art des Lukas ist. Man lese den Schluß der Worte genau, Paulus sagt nichts von dem Vergossenwerden des Blutes, der Ergänzer des Lukas wollte diese Wendung nicht preisgeben, verband sie aber recht unglücklich mit den aus Paulus abgeschriebenen Worten, indem er statt wie Matthäus und Markus von einer Vergießung des Blutes zu reden, von einer Vergießung des Kelches sprach! Nun gibt es aber in verschiedenen alten Übersetzungen des Neuen Testaments einen Text der Stelle. Hier wird dem Fehlen des Abendmahlskelches dadurch abgeholfen, daß man das Wort über den ersten Kelch bei Lukas statt vor dem Brot hinter dem Brot anführte.

Also so: „Und er nahm das Brot und dankte und brach es und gab es ihnen, sprechend: Dies ist mein Leib. Und er nahm den Kelch und dankte und sprach: nehmet, teilt ihn unter euch. Denn ich sage euch, von nun an werde ich nicht trinken vom Getränk des Weinstocks, bis daß das Reich Gottes komme“. Allein nichts ist doch klarer, als daß diese Textgestalt einfach ein Produkt der Not ist. Man vermischte den Abendmahlskelch und half sich dadurch, daß man den ersten Kelch, dessen Sinn man nicht mehr verstand, durch Umstellung in den Abendmahlskelch verwandelte. Niemand kann zeigen, wie der kurze, von uns zuerst besprochene Text ohne den Abendmahlskelch entstanden sein könnte, er ist einfach unerfindlich. War eine der beiden Formen des längeren Textes ursprünglich, warum ließ man dann den Abendmahlskelch fort, oder warum ersetzte man die eine der längeren Formen durch die andere? Dagegen ist es sonnenklar, wie man, wenn der Text ohne Abendmahlskelch ursprünglich ist, sich zu helfen versuchte, indem man entweder den ersten Kelch bei Lukas oder die Worte des Paulus als Ersatz brauchte. Wir müssen also dabei bleiben, daß Lukas die Einsetzung des Abendmahls ursprünglich nur durch die Worte: „Dies ist mein Leib“ berichtet hat. Unser bräuchlicher Text ist freilich sehr alt, denn schon der Häretiker Marcion (um 140) hat ihn gekannt, wenn er, der begeisterte Pauliner, ihn nicht am Ende selber geschaffen hat.

3.

Wie ist es also damals hergegangen, in der Nacht, da der Herr verraten ward? Am Morgen des Tages, es war ein Donnerstag, hatte Jesus Petrus und Johannes abgesandt, um das Mahl in einem befreundeten Hause herzurichten. Manches spricht dafür, daß es das Haus der Maria, der Mutter des Markus war, ein Haus in dem die Christen auch später noch ihre Versammlungen abhielten (Mark. 14,51. Ap. Gesch. 12,18). Gegen Abend ist dann Jesus von Bethanien aus in die Stadt gekommen. Zwei Worte kennzeichnen seine Stimmung bei diesem letzten Mahl. „Wie er geliebt hatte die Seinen in der Welt, so liebt er sie bis an das Ende“ (Joh. 13,1). Und mit Worten, in denen Freude und Wehmut wunderbar sich vereinigten, griff er zum ersten Kelch; er hat sich darnach gesehnt, dies Mahl

noch einmal mit den Jüngern einzunehmen, aber er weiß, daß es auf lange hinaus zum letzten Mal geschieht, daß er mit den Jüngern so zu traulicher Gemeinschaft vereinigt ist. Es liegt etwas von der Sonnenuntergangsstimmung über diesen Worten, die Sonne geht unter, um aufzugehen in einer anderen Welt.

Aber gleich an den Anfang der Mahlzeit fällt ein greller Mißton. Die Jünger streiten darüber, wer der größte unter ihnen sei. Das wird sich auf die Tischordnung beziehen. Judas hat später den Platz neben Jesus innegehabt. Das ist auffällig. Man darf daraus vielleicht entnehmen, daß er zu dem Streit Beziehung hatte. Auf der einen Seite Jesu saß Johannes, den Platz auf der anderen Seite mag Petrus beansprucht haben, das wird ihm von Judas streitig gemacht worden sein, die innere Unruhe, die Angst durchschaut zu sein von Jesu klarem Auge, drängen den Mann unfürklich ganz nah hin zu dem, den er verraten will, er macht in lauten Worten seine Verdienste geltend, ihm komme der eine Platz zu neben dem Meister, der andere mag unbestritten dem persönlichen Freunde überlassen worden sein. Zwar wird Lukas 22,24 dieser Streit erst nach dem Abendmahl berichtet, aber Jesu Wort, er sei der Diener unter den Jüngern, stellt offenbar eine Parallele dar zu der nur von Johannes berichteten Fußwaschung, die zu Beginn des Mahles stattfand (Joh. 13,4). Und die merkwürdig erregte Ablehnung der Fußwaschung durch Petrus legt den Gedanken nahe, daß er seine Bescheidenheit gegenüber der Präension des Judas markieren will. Judas hat in dem Streit gesiegt. Wir können einen kleinen Ausschnitt aus der Tafelrunde überblicken. Neben Jesu auf demselben Polster, den Kopf an die Brust des Herrn, liegt Johannes (Joh. 13,23). Auf der anderen Seite Jesu hat Judas seinen Paß genommen, denn zwischen beiden findet eine leise Unterredung statt (Matth. 26,25). Neben Johannes aber hat sich Petrus niedergelassen, denn er kann zu Johannes ebenfalls ein geheimes Wort sprechen (Joh. 13,24).

Der Streit ist kaum verklungen, da erhebt sich der Herr zu wunderbarem Tun. Er hatte, nach dem Ritus, als Hausvater seine Hände zu waschen. Doch er tut mehr, das Obergewand legt er ab und bindet sich einen Schurz um und beginnt wie ein Sklave den Jüngern die Füße zu waschen. Er wird sich zuerst an Judas, seinen Nachbar, gewandt

haben, dann zu Johannes, dann zu Petrus. Da bricht dieser aus, er will nichts davon wissen: sollst du mir die Füße waschen? Aber Jesus sagt ihm, daß er dieses Dienstes bedürfe, und so läßt er es geschehen. Als Diener hatte sich Jesus den Jüngern gezeigt, ein Beispiel ihnen gebend gegenüber dem häßlichen Rangstreit.

Dann mag die Frage gestellt worden sein nach der Bedeutung der Mahlzeit und Jesus wird geantwortet haben. Von Erlösung und Offenbarung wird er gesprochen haben, wie der Brauch es wollte. Aber keine Feder hat uns diese Worte aufbewahrt. Und nun greift Jesus zu einer der vor ihm liegenden Mazzen, er bricht sie und verteilt sie und spricht dazu die Worte: „Dies (ist) mein Leib. Solches tut zu meinem Gedächtnis.“ Nicht lange zuvor hatte er ja gesagt, daß er hinfort nicht mehr mit den Jüngern zusammen sein werde. Nun hören sie, daß sie dieses Mahl wiederholen sollen, so sein Gedächtnis erhaltend, und das Brot soll sein Leib sein. Auch Judas hat das Brot empfangen und diese Worte gehört. Dann ist die Mazza mit dem süßen Brei und Bitterkraut gegessen worden, Judas erhält von Jesu eigner Hand „den Bissen“ und Jesus spricht zu ihm: was du tust, das tue bald (Joh. 13,26. 27). Nachdem er den Bissen empfangen, geht er schnell hinaus, er weiß, daß er durchschaut ist. „Es war aber Nacht“ fügt Johannes hinzu (13,30). Und immer wieder setzt Jesus an zu wunderbaren Worten von dem Dienst der Liebe, von seiner Verherrlichung, von der Abschiedsstunde, von seinem neuen Gebot. Johannes hat uns manches davon aufbewahrt, in seiner Weise verarbeitet.

Dann ist das Passahmahl selbst genossen worden. Ihm folgt der dritte Becher. Ein merkwürdiger Umstand muß besonders hervorgehoben werden. Mittelpunkt des Abends war der Genuß des Passahlammes. Das Blut dieses Lammes war einst in Ägypten das Mittel der Erlösung gewesen. Und doch hat Jesus nicht an das Essen des Lammes, sondern an Brot und Wein, vor und nach dem eigentlichen Abendessen, seine Einsetzung geschlossen. Das ist aber doch verständlich. Bei dem Brot war ihm der Gedanke an die Einsetzung gekommen, durch Brot, nicht durch Fleisch soll seine Gegenwart sich vermitteln. Dem Brot aber entsprach der Wein. Andererseits wird freilich die besondere Hervorhebung des Blutes sich aus Gedanken erklären, die dem

Herrn bei dem Essen des Lammes gekommen sind. Aber Genaueres wissen wir nicht. Hat Jesus selbst den Gedanken vom Brot, der sein Leib sein soll, innerlich bei dem Genuß des Lammes weiter verfolgt, hat er den Jüngern angesehen, daß sie dem Wort weiter nachdachten, ist eine Frage ihrerseits gefallen — das wissen wir nicht. Aber wir wissen, daß er noch einmal, später „nach dem Essen“ auf die Sache zurückgekommen ist. Bei dem Kelch der Dankagung, dem dritten Kelch, redet er wieder von seiner Gegenwart bei den Jüngern in der Zukunft, der Kelch soll ihnen der neue Bund in seinem Blute sein. Und fort flutet der Strom von Liedern und Reden, bis sie in die dunkle Nacht des Südens hinaus-treten, und der Menschensohn ungebeugten Sinnes der Verherrlichung entgegen den Weg zum Kreuz beschreitet. Was in jenen Stunden empfunden und geredet worden, es klingt nach in den wunderbaren Abschiedsworten, die uns Johannes allein überliefert hat. Wir können nicht weiter darauf eingehen.

4.

Eine andere Frage liegt uns auf dem Herzen. Was hat denn Jesus mit der Einsetzung gemeint, die wir kennen gelernt haben? Eins ist ja klar, ein Gedächtnismahl hat er gestiftet, eine Handlung, die wiederholt werden soll, eingesetzt, eine Verheißung, die dauert, ausgesprochen. So haben es die Jünger, die jene Stunde miterlebt haben, verstanden, dementsprechend haben sie die Worte der Einsetzung, wie sie Paulus aus ihrem Kreise empfing, formuliert, demgemäß ist jenes Mahl in der Christenheit immer wieder wiederholt worden. Schon die Emmausjünger haben über dem Brotbrechen das Bewußtsein, daß der Herr bei ihnen ist, empfangen (Luk. 24,30. 31). Nicht um eine momentane Regung, nicht um ein sinniges Gleichnis kann es sich bei dem Abendmahl handeln, sondern um eine Einsetzung und eine Verheißung.

Aber welchen Sinn hat sie? Man verbaut sich den Weg zum Verständnis rettungslos, wenn man die „Einsetzungsworte“ aus ihrem Zusammenhang und aus der ganzen Situation, in der sie gesprochen werden, herausreißt und sie dann dreht und deutet wie Paragraphen eines Gesetzbuches. Zumal jener Streit über „ist“ oder „bedeutet“ ist, geschieht-

lich angesehen, ganz unfruchtbar, einmal weil „ist“ natürlich auch gleich „bedeutet“ sein kann (sieben Rüge sind sieben Jahre, 1. Mos. 41,26), dann aber weil das Wörtlein „ist“ in der aramäischen Sprache, in der Jesus sprach, überhaupt nicht angewandt zu werden pflegt. Jesus kann gar nicht anders gesprochen haben, als „dies mein Leib“.

Das geschichtliche Verständnis, um das es sich hier allein handelt, muß vor allem der Situation, der Stimmung, den Empfindungen jener Stunde gerecht werden. Nun hat Jesus die Feier eröffnet mit dem Gedanken, daß er so, in sinnenfälliger Gemeinschaft, lange nicht mehr mit den Jüngern vereint sein wird. Am Ende der Tage, dann wenn des Vaters Reich wirklich geworden auf Erden, dann erst wird er wieder mit ihnen trinken von dem Gewächs des Weinstocks. Zwei Bilder sind damit in die Seele der Tischgenossen gedrückt: jetzt vereinigt mit ihm, er bei ihnen, sie mit ihm, und dann wieder am Horizont der Zeit, wenn die Ewigkeit anbricht, wenn das große Freudenmahl, von dem die Propheten reden (Jes. 25,6 f.; 55, 1 ff. Ez. 34,14 ff. vgl. Luk. 22,30), und das dem Bewußtsein der Zeit nicht fern lag — in dem Henochbuch (62,14) heißt es z. B.: „Der Herr der Geister wird über ihnen wohnen, und sie werden mit jenem Menschensohn (dem Messias) essen, sich niederlegen und erheben bis in alle Ewigkeit“ —, dann dieselbe Tafelrunde vereinigt, aber in der Herrlichkeit der ewigen Vollendung. Aber was liegt dazwischen? Lang dehnt sich die Straße aus, er, der ihr Leben ist, ist nicht da, er gehört einer andern Welt an; zwar, er kommt wieder, aber zunächst bleiben sie verwaist. „Herr, wir wissen nicht, wo du hingehst, wie sollen wir den Weg wissen?“ spricht Thomas an jenem Abend (Joh. 14,5). Oder läßt sich dies Mahl wiederholen, diese Stunde festhalten? Gewiß, das Mahl läßt sich wiederholen, aber der, um den es sich vor allem handelt, fehlt dabei. Und in die Trauer dieser Erwägungen klingt sein Wort, sie sollen das Mahl wiederholen zu seinem Gedächtnis, und „dies mein Leib“. Was anders kann dies Wort in diesem Zusammenhang bedeuten, als die Verheißung, daß wann immer die Jünger das Brot brechen, eben mit diesem Brot er selbst wieder gegenwärtig sein will? Das Brot soll ihnen das werden, was ihnen fehlt, sein Leib, seine persönliche Gegenwart. Das Brot, das die Jünger essen sollen, hält das Gedächtnis an Christus wach, und es ist ihnen Leib Christi. Das ist ein

Gedanke, der der Stimmung der Stunde entspricht. Ohne Christus sind hinfort die gemeinsamen Mahlzeiten der Jünger, und doch ist er gegenwärtig, das Brot ist sein Leib.

Das Wort „Leib“, das der Herr braucht (güt), hatte in der Sprache seiner Zeit, wie etwa auch in dem mittelalterlichen Deutsch, einen weiteren Sinn als heute, Leib ist die ganze Person, nicht nur der sichtbare Organismus des Individuums. Daß Christi Leib gegenwärtig sein soll, bedeutet also nichts anderes, als daß er selbst da sein wird. Nicht spricht Christus von seinem „Fleisch“. Das Fleisch bedarf zu seiner Ergänzung des Blutes, „Fleisch und Blut“ ist der Mensch (z. B. Matth. 16,17. Hebr. 2,14). Nein, Christus braucht den in sich geschlossenen Begriff des Leibes. Nicht soll das Wort vom Leib also besagen, daß zuerst ein Teil Christi, dann ein anderer Teil, das Blut, im Abendmahl gegenwärtig sein wird. Das Wort über den Leib ist vielmehr in sich abgeschlossen, es bezeichnet die ganze Gegenwart Christi; es sagt, daß er selbst leibhaftig — wie wir sagen — da sein wird.

Dann ist es aber klar, daß die Stiftung des Abendmahls an sich vollendet war mit dem Wort vom Brot. Das Entscheidende war damit rund und klar ausgesprochen, einer Ergänzung bedurfte dieser Gedanke an sich nicht. Diese Beobachtung ist unwiderleglich. Sie stützt sich 1) darauf, daß Christus vom Leibe, nicht vom Fleisch redet, 2) darauf, daß das Wort vom Brot und das Wort vom Kelch nicht unmittelbar aufeinander gefolgt sind, sondern daß die ganze Abendmahlzeit zwischen beiden liegt, nicht um zwei koordinierte Faktoren in einer Handlung hat es sich gehandelt, sondern das Verhältnis ist dies, daß zu der eigentlichen umfassenden Einsetzung eine erläuternde Näherbestimmung hinzutritt, dies wird bei Paulus noch ganz deutlich, wo der neue Bund der Hauptbegriff bei dem Kelch ist. 3) So wird nun auch die Überlieferung der Einsetzungsworte bei Lukas begreiflich. Die Einsetzung war für ihn fix und fertig mit dem Wort vom Brot oder mit der Zusicherung der Gegenwart Christi, die Worte vom Kelch konnte er als sachlich nichts Neues hinzufügend fortlassen. Demgemäß nannte man das Abendmahl in der ältesten Zeit das „Brotbrechen“. Es wird auch nicht zufällig sein, daß Markus und Matthäus es besonders hervorheben, für alle sei der Kelch bestimmt gewesen, und alle hätten getrunken (s. oben), vielmehr dürfte

aus den Worten folgen, daß es damals Leute gab, die den Empfang des Kelches für entbehrlich hielten. Auch die bei strengen Asketen der älteren Kirche vorkommende Sitte, statt Wein Wasser bei dem Abendmahl zu brauchen, weist auf eine eigentümliche Freiheit bezüglich des Kelches hin. Wir können das jetzt begreifen.

Aber was bedeuten nun die Worte vom Kelch, die Christus spricht? Im allgemeinen ist die Antwort jetzt leicht zu geben. Haben die Worte vom Leibe gesagt, daß der Herr da sein wird, so sagen die Worte vom Kelch, als was und wozu er da sein wird. „Dieser Kelch ist neuer Bund in meinem Blut“ hat Jesus gesagt. Zunächst muß bemerkt werden, daß „in“ hier wie oft in den Sprachen der Bibel die Bedeutung von „durch“ oder „vermöge“ hat. Der Sinn des Wortes ist dann der: dieser Kelch d. h. der Wein in ihm bedeutet oder bringt den neuen Bund (besser würde das betr. griechische Wort *diathéke*, vielleicht durch „Verfassung“, „Ordnung“ wiedergegeben), dies geschieht aber vermöge des Blutes Christi, nämlich Christi Blut ist das was bewirkt, daß der Kelch neuer Bund ist. Das könnte an sich auch nur bedeuten: weil einst Christi Blut vergossen ist, bezw. vergossen werden wird, ist der Kelch Symbol des neuen durch Christus gestifteten Bundes. Aber nach dem Gesamtverständnis des Neuen Testaments ist fraglos zu jenem Gedanken noch ein weiteres Moment hinzunehmen, nämlich die Gegenwart dieses den Bund begründenden Blutes. Also, das am Kreuz vergossene Blut Christi soll so wirksam und gegenwärtig sein, daß es den Kelch zum Träger des neuen Bundes macht. Dem Gedanken nach ist es nicht verschieden, wenn Matthäus und Markus als Inhalt des Kelches „mein Blut des Bundes“ bezeichnen.

Um nun diesen Gedanken zu verstehen, müssen wir ihn eng an das Wort vom Brot anknüpfen, dessen Näherbestimmung er ja sein will. Das Brot ist Leib Christi, d. h. der Herr wird gegenwärtig sein bei diesem Mahl. Heißt es nun aber weiter, sein den neuen Bund begründendes Blut würde da sein, so wird hierdurch genauer gesagt, daß der Herr gegenwärtig ist als der, der um der Sünder willen den Tod gelitten hat und der dadurch den Sündern die Gaben eines neuen Bundes bringt. „Der neue Bund“ ist nach Jer. 31,31–34 ein scharf umrissener Begriff: Gott

schreibt sein Gesetz in das Herz, oder er läßt seinen Willen als heiligen Geist im Innern des Menschen wirksam werden, und Gott vergibt die Sünde. Eine neue Richtung wird in das Herz gegeben, denn das alte Wesen ist vergeben: das ist der neue Bund. Die eine Seite davon hebt Matthäus ausdrücklich hervor, wenn er vom Bundesblut sagt, es sei, in betreff vieler zu Vergebung der Sünden vergossen. Von der Notwendigkeit seines Leidens und der erlösenden Bedeutung, die es hat, sowie von seiner Auferstehung und Wiederkunft hatte der Herr in der letzten Zeit ja oft mit den Jüngern geredet (z. B. Matth. 16, 21. 28; 17, 23; 20, 18. 28; 24, 3. 27. 37). Es war daher für sie kein unbegreiflicher Gedanke, daß er der durch den Tod Hindurchgegangene, ihnen fort und fort die Früchte seines Todes bringen werde. Haben sie in jener Abendstunde über das Wort Jesu zu reflektieren Zeit gefunden, so mögen sie es weit sinnlicher verstanden haben, als es gemeint war. Aber gerade das Wort vom Blut, so sinnlich es lautet, führte in eine andere Sphäre. Nicht um bloße freundliche Gemeinschaft, gleichsam einen freundschaftlichen Besuch, handelt es sich bei Jesu Gegenwart im Abendmahl, sondern um das Erlebnis des Ertrages seines geschichtlichen Lebens. Er ist da und er wird wirksam in uns als der, der den neuen Bund durch die Hingabe seines Lebens verwirklicht hat, und nun das Neue gibt und das Alte vergibt. Auf das Höchste und Tiefste wird das Menschenherz durch diese Gemeinschaft hingelenkt, der innerste Bedarf der Seele wird erregt und gestillt, die Sünde empfunden und die Gnade geschmeckt.

Die Gegenwart Christi und zwar des Christus, der durch seinen Tod den neuen Bund begründet hat, das ist die Verheißung des Abendmahls und der Sinn der Einsetzungsworte. Sollte jemand auf den vorwizigen Gedanken verfallen sein, wir könnten vielleicht auch es mit dem Brot genug sein lassen als dem Kern der Stiftung, so wird ihm unsere Betrachtung der Kelchworte gezeigt haben, wie irrig das wäre. Nicht umsonst hat der Herr es für nötig erachtet diese Worte hinzuzufügen. Es ist an sich natürlich selbstverständlich, daß Christi Gegenwart Gnadengegenwart ist, aber der Mensch bedarf dessen, daß ihm dies in allerhand Formen und Verhältnissen immer neu zum Bewußtsein gebracht werde. So erklären die Kelchworte der Seele, wozu ihr Christi Gegenwart gereicht, und was sie an ihr hat. Um es

praktisch zu erläutern: bei dem Empfang des Brotes richte sich die Seele auf die Empfindung: der Herr ist gegenwärtig, bei dem Kelchempfang erhebe sie sich zu Dank und Bitte um Vergebung und neues Leben. Es wird dem Menschen dann nicht fehlen am leuchtenden Antlitz, das die Herzensfreude dem gibt, der auf den Höhen des Daseins die Nähe und Kraft des göttlichen Lebens spürte.

Ist dies der Sinn der Abendmahlsworte, so wird sich auch eine Frage, über die man viel gestritten hat, leicht lösen, nämlich, ob denn das erste Abendmahl wirklich ein Abendmahl war? Leib und Blut Christi im physischen oder, wenn man lieber will, im „verklärten“ Sinn haben die Jünger doch sicher damals nicht empfangen, nur Sophistereien schlimmster Art könnte man dafür geltend machen. Also war das erste Abendmahl kein Abendmahl? Doch, es war ein Abendmahl, und mehr, es war das Abendmahl. Christus der erlösende Herr, der die Sünde vergibt und ein neues Leben gibt, saß wirksam und gegenwärtig im Kreise der Jünger, er war so gegenwärtig und er war so wirksam, wie er es bei uns im Abendmahl ist. Aber, fragt man vielleicht, was hatte diese Gegenwart mit Brot und Wein zu schaffen? Ich meine, sehr viel. Indem der Herr dem Brot und dem Wein einen bestimmten Gehalt und eine besondere Bedeutung verleiht, bringt er den Jüngern zu Bewußtsein, was seine Gegenwart in dieser Stunde ihnen ist. Es ist nicht die Gegenwart eines dem Tode entgegengehenden Menschen, sondern es ist die Gegenwart dessen, der bei den Seinen bleibt bis an der Welt Ende, und es ist nicht die Gegenwart eines irdischen Meisters, sondern es ist die Gegenwart dessen, der sein Leben dahingibt und der dadurch die Jünger der von ihm gewollten neuen Ordnung theilhaftig macht. Das sagt das Wort vom Brot und Kelch den Jüngern, das empfangen und empfinden sie, indem sie Brot und Wein erhalten. Durch das Abendmahl erst empfängt die ganze Mahlzeit ihren Charakter, sie wird zu einem königlichen Mahl: der Herr, der in den Tod geht, ist der immer lebendige Herr, und dem das Leben genommen wird, ist der, der sein Leben selbst dahingibt eine neue Ordnung des Lebens zu schaffen. Das haben die Einsetzungsworte, verbunden mit Brot und Wein, die Jünger an dem Herrn erleben lassen. Dies Erlebnis ist aber die Gabe des Abendmahls — die erlösende Herrschaft des gegenwärtigen Christus —, es war

auch die Gabe des ersten Abendmahls. Durch den Hinblick darauf, was die Jünger an Christus haben sollen, ist ihnen erst ganz klar geworden, was sie jetzt in dieser Stunde an ihm haben. Das erste Abendmahl war also freilich ein wirkliches Abendmahl.

Noch eine Frage kann aufgeworfen werden. Zur Verdeutlichung wollen wir auf sie eingehen, wenngleich sie, streng genommen, nicht hergehört. Spätere Zeiten haben wohl gefragt, ob das Abendmahl nur ein Symbol oder ob es Realität darbiete, ob es durch „das bedeutet“ oder durch „das ist“ zu erklären sei? Schwere Kämpfe sind hierüber geführt worden, auch jetzt liegt die Frage vielen am Herzen. Aber wir stehen nicht mehr unter dem Druck der Fragestellung des Kampfes, wir wenden uns ruhig an die Worte des Herrn und sehen zu, ob sie uns eine Antwort geben wollen. Und sie antworten, denke ich, hinlänglich deutlich. Sagt man, das Abendmahl ist uns nur ein Symbol der Gegenwart Christi, so trifft man nicht den Sinn der Einsetzungsworte, nein das Abendmahl ist „Gegenwart des lebendigen Christus“, wie es in der Apologie der Augsburgerischen Konfession heißt. Auf die persönliche Gegenwart des erhöhten Herrn fällt alles Gewicht, eine mystische Gemeinschaft zwischen ihm und den Empfängern findet statt, er selbst — nicht nur sein Leib und Blut — ist gegenwärtig. Wollte man nun andererseits sagen, also das Brot und der Wein sind nicht mehr Brot und Wein, sie sind verwandelt in Leib und Blut, oder auch Leib und Blut stecken irgendwie substantziell in ihnen — beides ist mittelalterliche katholische Lehre —, so wäre auch das irrig. Brot bleibt Brot und Wein Wein, in diesen Elementen steckt eben nicht Christi Leib und Blut, als er sie seinen Jüngern darbot, an sich waren diese Elemente gewiß nichts anderes als Zeichen und Symbole des gegenwärtigen Christus. Und doch waren sie eben als Symbole die Träger und die Mittler des wirklich gegenwärtigen Christus. Es verhält sich damit ähnlich wie mit den Worten. Die sinnlich hörbaren Worte sind Zeichen und Symbole einer Sache, sie sind nicht die Sache und die Sache steckt nicht in ihnen, aber sie bringen die Sache, sie gießen Realitäten in unser Herz hinein; sie sind an sich flüchtige vergängliche Gebilde, nicht anders als Brot und Wein, aber durch sie wird eine Seele der andern gegenwärtig, durch sie ergießen sich die tiefsten Gaben aus einem Herzen in das

andere. Ähnlich steht es mit dem Brot und Wein. An sich sind die Symbole, wie an sich das Taufwasser, „schlecht Wasser“ ist, aber die Einsetzung Christi bewirkt es, daß eben diese Mittel Mittler seiner Gnadengegenwart werden. Was wir in der Hand oder im Munde haben, das ist ein sinnliches Zeichen, aber was Christus unsrer Seele dabei wird und gibt, das ist die reale Wirkung seiner erlösenden und erhebenden Gegenwart und Herrschaft.

5.

Es sind einfache durchsichtige Gedanken, die wir gewonnen haben. Es wäre wertvoll, wenn wir aus dem Urchristentum für sie Bestätigung finden könnten. Es ist vor allem eine höchst interessante liturgische Reliquie, auf die wir unseren Blick richten. — Paulus hat am Ende des 1. Korintherbriefes einen eigenhändigen Abschiedsgruß niedergeschrieben: „Der Gruß ist meiner, des Paulus, Hand. Wenn jemand nicht liebt den Herrn, der sei ein Fluch. Marana tha! Die Gnade des Herrn Jesus sei mit euch! Meine Liebe sei mit euch allen in Christus Jesus!“ (1. Kor. 16,21—24) Diesen Worten geht die Mahnung voran sich zu küssen „mit heiligem Kuß“ (V. 21). Das kann keine bloße Redensart sein, Paulus wird es für gewiß halten, daß die Hörer sich jetzt, nachdem sie die Vorlesung des Briefes angehört haben, küssen werden. Solch ein Kuß fand aber in der alten Kirche regelmäßig vor der Abendmahlsfeier statt. Da nun die aramäischen Worte Marana tha d. h. „komm Herr“ jedenfalls eine liturgische Formel sind, so darf vermutet werden, daß sie und vielleicht auch einige von den sie umgebenden Worten aus der Abendmahlsliturgie stammen. Dieselbe Formel kommt zu Ende eines anderen neutestamentlichen Buches in Anwendung: „Amen, komm Herr Jesus! die Gnade des Herrn Jesus sei mit allen“ (Offenb. 22,20. 21).

Aber es kann sehr viel gewisser gemacht werden, daß das Marana tha wirklich zum Abendmahl in Beziehung steht. Wir besitzen ein uraltes liturgisches Handbüchlein, „die Lehre der zwölf Apostel“, das in der Zeit zwischen 100—120 entstanden sein mag, von dem einzelne Bestandteile aber sehr viel älter sein werden. In diesem Büchlein werden nun die damals bei der Abendmahlsfeier bräuchlichen Gebete mit-

geteilt (s. den Anhang). Zu Ende des letzten dieser Gebete, das seinem Inhalt nach unmittelbar vor dem Empfang des heil. Mahles gesprochen wurde, heißt es: „Herkomme die Gnade, und wegkomme diese Welt! Hosanna dem Gotte Davids! Wenn jemand heilig ist, der komme; wer es nicht ist, der ändere seinen Sinn! Marana tha! Amen“. Der Betende bittet, daß die Gnade (was hier die Gnadengabe bedeuten wird, wie z. B. Eph. 3,2. 1. Kor. 16,3. 2. Kor. 1,15) komme, und daß die Welt ihm entswinde, sodaß er an sie nicht denkt, um sie sich nicht kümmert, sondern seine ganze Aufmerksamkeit der Gnadengabe zuwendet. Er bricht dann aus in den Ruf, mit dem einst der Herr bei seinem Einzug in Jerusalem begrüßt wurde (nur daß er hier statt „Sohn“, „Gott Davids“ genannt wird vgl. Matth. 22,43 ff.), dann folgt die Mahnung, daß nur die „Heiligen“ kommen sollen, und jetzt, unmittelbar vor dem Empfang der geistlichen Speise, heißt es Marana tha, komm Herr. Das war es also was man erwartete, das Kommen des Herrn, seine wirksame Gegenwart. Zu dieser Erwartung und Bitte steigert sich die Vorbereitung auf die heilige Handlung. Das Marana tha ist also — das ist jetzt sicher — ein Bestandteil eines Abendmahlsgebetes.

Das ist eine glänzende Bestätigung unseres Verständnisses der Abendmahls Worte. Was in dem Worte: „Dies mein Leib“ als Verheißung ausgesprochen wird, genau das kommt in dem „komm Herr“ als gläubige Bitte zum Ausdruck. Die persönliche Gegenwart Christi erwartete die Seele, wie sie ihr zugesagt ist. Im übrigen kennt das Büchlein, von dem wir reden, nicht bloß die „geistliche Speise“, sondern auch den „geistlichen Trank“, und das unsterbliche Leben erscheint als die eigentliche Abendmahls gabe. Die aramäische Form der Wörter Marana tha zeigt aber, daß sie, die schon Paulus als gebräuchlich voraussetzt, in die Anfänge der Christenheit zurückreichen. Wie die Apostel in Jerusalem das Abendmahl verstanden haben, das zeigen uns die beiden Wörter, sie sind das Siegel unter unsere Erklärung der Einsetzungsworte. Erwähnt mag es noch werden, daß die Formel und der Gedanke auch noch in den alten gnostischen Thomasakten nachklingt, „komm und habe mit uns Gemeinschaft“ wird hier vor dem Abendmahl gebetet. — Ebenso ist die persönliche Gegenwart Christi vorausgesetzt, wenn Paulus von den Israeliten des Wüstenzuges nach einer jüdischen

Legende erzählt, sie hätten getrunken aus einem mit ihnen ziehenden Felsen, und hinzusetzt „der Felsen aber war Christus“ (1. Kor. 10,4), denn es ist klar, daß er dies alles mit dem Interesse erzählt, es den christlichen Zuständen möglichst gleichartig zu gestalten. Besonders anschaulich wird diese Vorstellung an der Stelle Offenb. 3,20: „siehe, ich stehe vor der Tür und klopfe an; wenn jemand meine Stimme hört und die Tür öffnet, so werde ich zu ihm eingehen und mit ihm das Abendmahl halten, und er mit mir.“ Das sind Worte, die auf der ursprünglichen Auffassung des Abendmahls als der persönlichen Gegenwart des Herrn beruhen.

6.

Nachdem wir den ursprünglichen Sinn des Abendmahls kennen gelernt haben, erhebt sich die Frage, ob das Abendmahl in der Zeit, aus der das neutestamentliche Schrifttum stammt, eine *Entwicklung* durchgemacht hat.

Die Abendmahlfeier war ursprünglich das, was ihr Name besagt. Am Abend versammelte man sich in zwangloser Geselligkeit zu der Agape oder dem Liebesmahl. Der Charakter brüderlicher freundschaftlicher Gemeinschaft verband sich ungezwungen mit dem religiösen Zweck. Der Sinn war ja in diesen Kreisen ganz erfüllt von religiösen Tendenzen, die kleinen Fragen des täglichen Daseins werden sich dem bequem untergeordnet haben. Es muß eine wunderbare hochgemute Stimmung an solchen Abenden geherrscht haben. Der Geist Gottes hatte in vielen der Teilnehmer eine hohe Begeisterung erzeugt, die sich in Worten der Lehre, der Mahnung, der Weissagung oder auch in ekstatischem Zungenreden äußerte. Dann werden auch solche Schriften wie die apostolischen Briefe, in diesen Abendversammlungen verlesen worden sein, denn es ist kaum Zufall, daß die Aufforderung zu dem „heiligen Ruß“ am Schluß mehrerer neutestamentlicher Briefe steht, oder wandernde Lehrer und Missionare mögen von ihren Erlebnissen erzählt haben. Man aß zusammen und zum Schluß wurde der Bruderkuß ausgetauscht, und man richtete sich im Gebet auf das Marana tha, und das Bewußtsein der Gegenwart des erhöhten Herrn besiegelte, was man gehört und gelernt hatte, in den Herzen. Wer eine Sünde im Gewissen trug, hatte sie wohl den Brüdern

bekannt, und empfand jetzt in froher Gewißheit, daß sein Herr sie ihm vergeben habe, und alle wurden im Innersten bewegt von der Macht des neuen Lebens, wenn sie die Gegenwart des Herrn empfanden und in dieser Gemeinschaft eine Arznei der Unsterblichkeit, das Bewußtsein ewigen Lebens in sich spürten. Stillter friedlicher Ernst, aber auch die starke Freude der Errettung von dieser sündlichen und vergänglichen Welt wird immer wieder die Herzen durchdrungen haben. Die Geheimnisse der Seele, die von ihrem Gott ergriffen worden, sind hier durchlebt worden. Wie reich ist doch die neutestamentliche Sprache in Bezeichnungen für die heiligen Inhalte und Regungen, für die mannigfachen Erlebnisse und Bestrebungen der frommen Seele. Wir sind noch heute über diesen psychologischen Reichtum nicht herausgewachsen, und manches davon ist für uns zum leeren Wort geworden, weil wir es so fein differenziert nicht mehr zu empfinden vermögen.

Die äußere Form der Versammlungen wird sich leicht ergeben haben. Zwar war Jesu Mahl ein Passahmahl gewesen, aber seine Einsetzung hatte — das ist merkwürdig — von dem Passahlamm ganz abgesehen, an Brot und Wein, die einfachsten Elemente jeder Mahlzeit, hatte sie sich geschlossen. Man wird schon früh die Mahlzeit zuerst eingenommen und dann die Abendmahlsfeier haben folgen lassen. Brot und Wein, die bei Jesu Abendmahl durch die Mahlzeit von einander getrennt waren, werden dadurch eines nach dem anderen, ähnlich wie heute genossen worden sein. Was Paulus über die Agape in Korinth andeutet, bestätigt dies. Es gibt Leute, die betrunken sind, bevor es zur Feier kommt, und daher in unwürdiger Verfassung Brot und Kelch empfangen (1. Kor. 11, 21. 27. 28). Deutlicher noch wird die Sache in der „Lehre der zwölf Apostel.“ Zunächst werden Dankfagungen gesprochen für Wein und Brot, die der ganzen Mahlzeit ihren religiösen Charakter verleihen. Dann erst, „nachdem man sich gesättigt“, folgen die eigentlichen Abendmahlsgebete, deren Schluß wir oben kennen lernten.

Der wunderbare Zauber intimer Gemeinschaftskreise muß über diesen Versammlungen gelegen haben. Aber sie bargen auch schwere Gefahren in sich. Das gesellige Element konnte prävalieren und Cliques entstehen. Die Reichen schmausen miteinander wie auf einem Picknick behäbiger Gesellschafts-

treiße, und die Armen schauen hungrig und neidisch zu. Kommt es dann zur Feier, so sind jene angeheitert, und diese beschämt und gekränkt, und beiden fehlt es an der rechten Stimmung. Das 11. Kapitel des 1. Korintherbriefes gibt uns ein Bild hiervon. Mit heiligem Eifer hat sich Paulus dagegen gewandt. Zum Essen sind die Häuser da, meint er; hier ist also die Mahlzeit Nebensache. Und gegenüber der unwürdigen Lustigkeit, die dazu führt, daß man das Abendmahlbrot wie jedes andere Brot ißt, betont er, daß das Mahl zum Gedächtnis des Todes Christi eingesetzt ist. Der Höhepunkt seiner Mahnung liegt in den Worten: „denn so oft ihr dies Brot esset und den Kelch trinket, verkündigt ihr (ja) den Tod des Herrn, bis daß er kommt.“ Und weiter weist er darauf hin, daß wer ißt und trinkt, ohne den Leib des Herrn zu unterscheiden, sich dadurch Gericht ißt und trinkt, Todesfälle und Krankheiten in der Gemeinde führt er hierauf zurück.

Diese Bemerkungen des Paulus sind geschichtlich von der größten Bedeutung. Paulus hat 1) den gottesdienstlichen Charakter des Mahles scharf hervorgehoben, das Mahl als solches ist Nebensache; er hat 2) dem Mahl den Charakter einer Verkündigung des Todes Christi gegeben, und er hat 3) die sittlichen Vorbedingungen des Abendmahls-genusses erkennen gelehrt. Das entspricht ganz der Art des Paulus. Dieser gewaltige und geistvolle Mensch hat eine tiefe Abneigung gegen alles Unordentliche und Überschwängliche gehabt, er war nüchtern und praktisch, wo es nötig war. Den heiligen Geist, der wie ein elektrisches Fluidum erregend und aufregend durch die Zeit zieht, bemüht er sich an das Wort der evangelischen Verkündigung und an den festen Taufakt zu binden. Dem entspricht es, daß er den gottesdienstlichen und sittlichen Charakter der Abendmahlsfeier so scharf hervorhebt. Aber damit steht es auch in Zusammenhang, daß er die Gegenwart Christi möglichst bestimmt und konkret fassen lehrt, Christus, der sein Blut dahingegeben hat zur Erlösung, ist es, an den hier zu denken ist, der Erlösungstod soll die Seelen durchdringen.

Diese drei Punkte stellen einen Fortschritt dar. Aber dieser Fortschritt bedeutet keine Abweichung von den Gedanken Christi, sondern er entfaltet und bestimmt sie gemäß den konkreten Bedürfnissen. Hinsichtlich des ersten und dritten Punktes ist dies von vornherein klar. Aber es trifft auch

für den zweiten Punkt zu, hat doch Christus selbst seine Gegenwart, die er den Jüngern verheißt, genauer bestimmt durch den Gedanken des neuen, durch seinen Tod hergestellten Bundes. Man konnte jene Stunde nicht nacherleben ohne des Dunkels der „Nacht, da er verraten ward“ eingedenk zu sein, ohne es im Herzen zu bewegen, daß er durch seinen Tod die Gaben erworben hat, die seine Gegenwart schenkt. Paulus hat Recht gehabt mit seiner Beschränkung, er hat durch sie die Sache tiefer verstehen gelehrt. Daß aber der Herr lebt, daß das Marana tha gilt, war für ihn wie für seine Lehre eine selbstverständliche Voraussetzung, die nicht erst besonders ausgesprochen zu werden brauchte.

Nur ein Punkt in den Auseinandersetzungen des Paulus — es ist der einfachste und selbstverständlichste — hat in der späteren Geschichte Anlaß zu schweren und verhängnisvollen Irrungen gegeben. Es ist das Wort: „er ißt und trinkt sich selber das Gericht“. Immer wieder begegnet man dem Mißverständnis, als meine Paulus, das Abendmahl werde für den unwürdig Genießenden zu einer Art schleichenden tödlichen Giftes. Die Sache gewinnt dadurch leicht einen grauenvollen Zug, und dazu kommt, das man den Ausdruck „würdig“ — den Paulus übrigens nicht braucht — leicht im Sinn sittlicher Vollkommenheit faßt und dann erst recht sich vom Abendmahl abschrecken läßt. Und doch ist die Sache ganz einfach. „Unwürdig“ sind diejenigen, die ohne den durch die Sache erfordernten Ernst, das Abendmahl „mitmachen“, die also dies Brot wie irgend welche beliebige Speise, „ohne zu unterscheiden den Leib“, genießen. Von diesen Leichtsinrigen sagt nun Paulus, sie äßen sich Gericht, nicht: das Gericht, und er weist dabei hin auf Krankheiten und Todesfälle in der Gemeinde. Es ist vollkommen klar, daß dabei nicht an das Gericht oder die Verdammnis gedacht ist, sondern daß der Apostel von irdischen Strafen spricht, die die Menschen zur Besinnung bringen sollen, so daß sie gerade durch dies Gericht von der Verdammung bewahrt bleiben. Mit aller Deutlichkeit spricht er dies aus: „wenn wir uns selbst richteten, so würden wir nicht gerichtet; werden wir aber gerichtet, so werden wir vom Herrn gezüchtigt, damit wir nicht mit der Welt verdammt werden“ (1. Kor. 11,31. 32). Nicht um ewige Verwerfung, sondern um ein Zucht leiden handelt es sich, und nicht soll etwas gesagt werden, was etwa nur vom Abendmahl

gilt, sondern es soll die gemeingiltige Wahrheit eingeschärft werden, daß Gott den Menschen, der sich gegen das Heil leichtfertig verhält, mit Leiden heimsucht, damit er ihn für die Ewigkeit rette; auch der leibliche Tod kann solch eine leibliche Züchtigung sein, die eintritt, um die Seele zu retten (1. Kor. 5,5). Gerade so wie hier von einem sich das Gericht essen die Rede ist, könnte man bei leichtfertigem unwürdigen Hören des Wortes auch mit einem sich das Gericht hören drohen.

In diesen Anregungen des Paulus wird auch die Sitte wurzeln, vor dem Abendmahl seine Sünden zu bekennen, von der schon die „Lehre der zwölf Apostel“ spricht. Daß diese Beichte später zu einem besonderen Sakrament geworden ist, und auch bei uns noch einen in sich abgeschlossenen Akt darstellt, ist bekannt, kann aber an dieser Stelle nicht weiter betrachtet werden.

Wir können leider den Prozeß nicht genauer verfolgen, wie dieselbe Tendenz, die wir schon bei Paulus wahrnehmen, allmählich das Abendmahl ganz des geselligen Charakters der Agape entkleidet und es zu einem Bestandteil des öffentlichen Kultus gemacht hat. Schon um 150 war das, wie Justin der Märtyrer bezeugt, eingetreten. Nachdem am Sonntag Vormittag die Evangelien gelesen worden, und der Vorsteher der Gemeinde gepredigt hat, wird das Abendmahl gefeiert. Das Abendmahl hat aufgehört ein Mahl zu sein, und auch am Abend findet es nicht statt. Der gesellige, auch sozial vereinigende Charakter, der herzliche intime Zug ist geschwunden, man hatte dafür einen ausführlichen kultischen Apparat und eine Lehre vom Abendmahl („wir sind gelehrt worden“, sagt Justin, daß die Speise Fleisch und Blut Christi sei). Von dem alten Gemeinschaftsmahl blieb übrig der heilige Ruß — aber die Zeit kommt, wo man Anlaß hat vor ihm als einem Judasruß zu warnen —, und Gaben, die für die Armen gespendet wurden. Die Agape, ihres Kerns beraubt, mußte verkümmern, sie entartet entweder zum üppigen Souper, oder sie wird zur Armenspeisung. — Es war innerlich notwendig, daß das Abendmahl von ihr sich ablöste, äußerlich kamen noch die Verleumdungen, die Juden aufgebracht und Heiden geglaubt und nachgesprochen haben, hinzu, daß die Christen das Fleisch eines Kindes äßen und wilder Unzucht — der Ruß — sich ergäben bei diesen Versammlungen. Und doch kann man nur

wehmütig auf diese Trennung von Abendmahl und Agape hinblicken, ein Stück Brüderlichkeit ging bei ihr verloren. Wird eine Zeit kommen, wo die Christenheit daran denken kann, die alte Agape neuzubeleben, „Gemeinschaften“ tieffster Art wieder zu errichten?

7.

Aber noch eine zweite Entwicklungslinie in der Geschichte des Abendmahls hat ihre Anfänge im Neuen Testament. Wir sahen, daß Brot und Wein naturgemäß als Teile der einen heiligen Handlung zusammengenommen wurden. Im Brot wird der Leib, im Wein das Blut Christi empfangen. Schon Paulus schreibt: „Der Kelch der Danksgiving, den wir segnen, ist er nicht Mitteilung des Blutes Christi, das Brot, das wir brechen, ist es nicht Mitteilung des Leibes Christi“? (1. Kor. 10,16). Das Wort, das wir mit „Mitteilung“ wiedergeben (Koinonia) heißt Gemeinschaft, sowohl im Sinn der Teilnahme als der Teilgabe oder Mitteilung. Letzteres wird hier der Sinn sein, Brot und Wein ist eine Mitteilung, die im Leib und Blut Christi besteht. Leib und Blut werden mitgeteilt, sie machen zusammen den Christus aus, dessen Kommen man erwartet. Das ist gewiß keine sachliche Änderung an der Einsetzung Christi, sollte doch beides als Vermittlung seiner Gegenwart dienen. Aber eine neue Nuance kommt in die Sache herein, die Ausdrucksweise dient unwillkürlich dazu, daß man allmählich die Aufmerksamkeit mehr auf die Gegenwart des Leibes und Blutes, als auf die eine Person des Herrn richtete.

Aber dem stand zunächst noch der Ausdruck „Leib“ entgegen. Der Leib ist das Ganze, das Blut ist nur ein Teil des Leibes. Hatte man sich aber daran gewöhnt, beide einander zu koordinieren, so lag nichts näher als ganz sachgemäß für „Leib“: „Fleisch“ zu sagen. Fleisch und Blut das sind die einander koordinierten Bestandteile des sinnlichen Menschen. So führte die Logik der Entwicklung zu der neuen Formel Fleisch und Blut. Sie begegnet uns zuerst in dem Evangelium des Johannes.

Johannes hat im 13. Kapitel von dem letzten Mahl geredet, aber er hat, in seiner Weise, nicht wiederholt, was die Synoptiker erzählen, sondern er hat es geschichtlich ergänzt. Aber es war auch seine Weise das Leben Jesu mit den

Augen der religiösen Kontemplation anzuschauen. Was er an dem erhöhten Christus erlebt hatte, das fand er wieder in dem Erdenwandel des Herrn, und was der Herr viel später ausgesprochen hatte, das erblickte er in früheren gelegentlichen Andeutungen bereits voll erschlossen. Er mußte, wie er es getan hat, Jesus seine eigene Sprache reden lassen, denn das, was der erhöhte Herr in seinem Herzen durch seine irdischen Worte gewirkt hatte, das bestimmte sein Verständnis dieser Worte. Wer diese Eigenart des johanneischen Evangeliums verstanden hat, der wird sich nicht darüber wundern, daß er Jesu Anschauung von der Taufe im Gespräch mit Nikodemus (Joh. 3) und die Anschauung vom Abendmahl in der Rede Joh. 6 niederlegt findet.

Christus hat in jener Rede ausgeführt, daß er „das wahrhaftige Brot“ des Lebens ist, durch das der Welt Leben gegeben wird (6,32—40). Dem Murren der Juden gegenüber wird dieser Gedanke noch enger gefaßt: „Und das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt“ (51). Wieder streiten die Juden, und wieder wird der Gedanke noch mehr spezialisiert: „Fürwahr, fürwahr, ich sage euch, wenn ihr nicht esset das Fleisch des Menschensohnes und trinket sein Blut, habt ihr nicht Leben in euch. Wer ißt mein Fleisch und trinkt mein Blut, hat ewiges Leben, und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage, denn mein Fleisch ist wahre (wirkliche) Speise, und mein Blut ist wahrer Trank. Wer mein Fleisch ißt und trinkt mein Blut, der bleibt in mir und ich in ihm“ (6,53 bis 56). Nun murren auch die Jünger, da sagt Jesus: „Dies ärgert euch? Wenn ihr nun seht den Menschensohn dorthin auffahren, wo er früher war! Der Geist ist das Lebendigmachende, das Fleisch nützt nichts; die Worte die ich euch gesagt habe, sind Geist und Leben“ (6,61—63).

Es ist ein wunderbarer Abschnitt, man kann den ganzen Johannes an ihm kennen lernen. Eine Beziehung zum Abendmahl ist unleugbar beabsichtigt. Der Zusammenhang der Rede ist deutlich, sie spitzt sich zu auf das Abendmahl. Christus ist das wahrhaftige, echte, rechte Brot; genauer: er, der geschichtliche Christus, sein Fleisch ist es; mehr: dies Fleisch ist nicht nur die rechte Speise, es ist auch wirkliche Speise, es muß gegessen werden, das Blut muß getrunken werden. So wird der Kreis immer enger gezogen, immer niedriger gelegt, und dann strahlt mit einemmal der

ganze Himmel über ihm: Der Herr geht ja wieder in den Himmel, er ist ja Geist, der Geist schafft das ewige Leben, haben die Jünger das doch selbst erfahren an den Worten, die Jesus zu ihnen gesprochen hat. Das ist der Zusammenhang der Stelle. Um die Gedanken recht zu verstehen, muß man den johanneischen Grundgedanken zuziehen: Das Wort, der ewige geistige Logos, ist Fleisch geworden (1,14).

Nun ist alles klar. „Fleisch und Blut“ ist die Abendmahlsformel des Johannes, die Menschen essen Fleisch und trinken Blut, und dadurch kommt Christus in sie und sie in ihn, sie haben ewiges Leben. Aber das heißt nicht, daß das am Fleisch oder Blut hängt — das „nützt nichts“, — sondern es heißt, daß der himmlische Christus, der Geist ist (vgl. 2. Kor. 3,16), in sie eingeht und durch seine Gemeinschaft ihnen ewiges Leben gibt. Der Grundgedanke ist klar, und er gibt rund und einfach Jesu Gedanken wieder: der erhöhte Herr, der Geist kommt zu seinen Jüngern und bringt ihnen das neue ewige Leben. Aber der Herr ist kein anderer als der, der als Fleisch und Blut unter den Menschen gewandelt hat, der geschichtliche Jesus. Das war ja die Grundthese des Johannes — der 1. Brief spricht sie immer wieder Begnern gegenüber aus —: der himmlische Christus ist Jesus und Jesus ist der himmlische Christus. Dann aber lebt auch der Mensch Jesus fort, und an ihm Teil erhalten heißt nichts anderes als den lebensschaffenden Geist in sich aufnehmen.

So dachte Johannes. Er hat sich den Menschen Jesus leibhaftig im Himmel lebend gedacht, aber als sein Wesen und seine Wirkung galt ihm der göttliche Geist. Die Leiblichkeit berührt irgendwie die Jünger, aber der Geist ist ihr Wesen und Inhalt. Charakteristisch ist die Parallele mit Jesu Worten: wie die sinnlichen Worte nur Mittel waren der Offenbarung von Geist und Leben, so ist Fleisch und Blut nur Mittel der persönlichen Wirkung des lebensschaffenden Geistes. Fragen, die uns hierbei kommen mögen, haben Johannes nicht bedrückt. Ihm ist es genug gewesen am Wort des Herrn, daß er leibhaftig und doch als göttlicher Geist gegenwärtig sein wolle bei dem Essen und Trinken des heiligen Mahles. Wie der himmlische Logos als Mensch wirksam gewesen ist, so ist er es auch jetzt noch. Die heilige Paradoxie der Erscheinung und des Wirkens Christi dauert fort im Abendmahl, was er einst durch seine Worte den

Menschen gebracht, nämlich ewiges Leben, das und nichts anderes bringt er ihnen auch jetzt im heiligen Mahl.

So tritt uns noch einmal am Ende der apostolischen Zeit der Abendmahlsgedanke Jesu entgegen, deutlich erfaßt und klar angewandt. Und doch ist die Formel des Johannes für die Geschichte verhängnisvoll geworden, denn die Formel als solche war neu, und sie bot an sich Anknüpfungspunkte dar zu einem Mißverständnis der Einsetzung Christi. „Fleisch und Blut“ hat Johannes gesagt, das bedeutete für ihn nichts anderes als den Menschen, aber es öffnete der Mißdeutung die Tür, als wenn nicht der persönliche Christus, sondern eben sein Fleisch und dann sein Blut die eigentlichen Gaben des Sakramentes seien, als wenn diese „verklärten“ himmlischen Bestandteile Christi wie eine Medizin in den Menschen eingehen, um sein leibliches Leben zu durchdringen und unsterblich zu machen, als wäre das Wort „das Fleisch nützt nichts“ nicht geschrieben. Hieran haben sich dann neue Probleme und Fragen geschlossen, die mit dem einfachen Sinn der Einsetzung Christi nur wenig gemein hatten. Man fing an darüber nachzudenken, wie denn Brot Leib sein könne und kam schließlich zum Resultat: die sinnlichen Elemente würden in himmlische Elemente „verwandelt“. Und man sann jenen unlösbaren Fragen nach, wie denn der Leib Christi überall sein könne, wo ein Abendmahl begangen wird, und kam dabei zu Spekulationen, die Jesu schlichtem Gedanken fern genug lagen. Aber alle diese Fragen greifen weit über den Rahmen unseres Themas hinaus, sie sind notwendig gewesen wie die Schalen, die den Kern schützen — so manche geschichtliche Form hat diesen Zweck —, aber den Kern brauchen alle Zeitalter, die Schalen wechseln mit den verschiedenen Zeitaltern.

8.

Vielleicht erwartet mancher Leser zum Schluß noch eine Erörterung der verschiedenen „Theorien“ vom Abendmahl, wie sie von Justin, Irenäus und Origenes an bis auf Luther und Zwingli und unsere Zeit die Gemüter bewegt haben. Aber diese Fragen können nicht im Vorübergehen erörtert werden, denn es gehörten viele Seiten dazu, um begreiflich zu machen, woher man so „gefragt“ hat, wie man fragte, und ohne diese Fragen begriffen zu haben, wäre es umsonst,

Antworten auf sie zu geben. Die Geschichte der Abendmahlslehre ist eine Aufgabe für sich, hier muß es uns genug sein, wenn wir Jesu Einsetzung, so wie sie von seinen Aposteln verstanden worden ist, verstehen gelernt haben. In einem unserer kirchlichen Bekenntnisse ist, wie wir schon erwähnten, die Gabe des Abendmahls in das Wort „die Gegenwart des lebendigen Christus“ gefaßt worden, darauf kommt es an, das ist der Kern der Einsetzungsworte.

Dürfen wir heute noch auf ein Verständnis dieser Worte rechnen? Können wir der modernen Welt noch das Abendmahl darbieten als höchste Gabe, oder ist es ein veraltetes Symbol geworden, fremdartig und kraftlos, nur mühsam durch etwas Sentimentalität scheinbar zum Leben erweckt? So denken vielleicht nicht ganz wenige, auch religiöse Menschen. Es ist kein wirksames Mittel dagegen, wenn andere aus Pietät an der alten Form festhalten und ihre Angehörigen auch dazu zwingen, weil sie überhaupt konservativ gesinnt sind. Gewiß ist das gut gemeint, und es kann auch Nutzen bringen. Aber mit der bloßen konservativen Tendenz reichen wir nicht aus. Die entscheidende Frage bleibt immer die: hast du etwas daran, erlebst du Segen und Kraft? Auf das persönliche Glauben, Empfinden, Haben kommt es an. Keine Sitte kann es ersetzen, keine Lehre kann es wecken, keine irdische Gewalt kann es geben. Christus gibt es.

Christus gibt es. Daraus folgt nicht, daß wir nun schweigen und abwarten, ob er es gibt. Christus gibt es, aber er gibt durch unser Wort. Von Christus und seiner Gabe sollen wir reden, nicht tote Worte, nicht unverständliche und unverstandene Formeln sollen wir sagen, nicht auf irgend eine menschliche Autorität uns stützen. Wie oft verhindert doch ein leeres unverständiges Reden, daß der, zu dem gesprochen wird, die Sache selbst empfindet und empfängt, Worte über den gegebenen, überlieferten Glauben werden zum Lindernis des Glaubens, die Zäune, die das Heilige schützen sollten, verwehren den Eingang zu ihm. Darum sollen wir uns an Christi Worte halten, sie sind einfach und sie sind kraftvoll wie nichts anderes; darum sollen wir reden aus dem inwendigen Verständnis hervor, das wir von diesen Worten gewonnen haben, und darum sollen wir, bevor wir reden, um dies Verständnis leben.

Und die anderen, zumal die Jungen, denen es an jedem Verständnis der Sache gebricht, die nur Formen und Formeln sehen und hören, die nichts davon bestätigt finden, was sie hörten und lernten, die sollen den heiligen Ernst, die schlichte Freude derer, die für die Sache werben, als Wegweiser achten, die Gott an ihren Lebensweg gestellt hat. Sie sollen nicht eigensinnig ihren Sinn verschließen und nicht die Eitelkeit ihrer Aufklärung als Watte zum Verstopfen ihrer Ohren benutzen, sie sollen zusehen, fragen, der Sache auf den Grund zu kommen suchen, der Grund ist Christi Wort. Die Achtung vor den Angehörigen, vor der Gemeinde Christi, vor ihm selbst, unserem Herrn, tut man nicht genug durch äußeres „Mitmachen“ oder „überlegenes“ Schweigen, sondern durch die innere Bewegung des Fragens, Suchens und Ringens. Das Abendmahl ist dessen wert, und Christus, der es gab, die Gemeinde die es nimmt, verpflichten jeden Christen zu solchem ernstem Suchen. Dazu will auch dies anspruchslose Büchlein seine Hilfe anbieten. Nicht für die Neugierigen ist es geschrieben, sondern für die, die ein neues Leben wollen.

Oder läge es etwa so, als wäre alles Fragen und Suchen umsonst und sinnlos von vornherein? Ist die Sonne untergegangen, wer mag nach ihren Strahlen suchen, ist Christus tot, ein Heros einer vergangenen Welt, wer soll seine lebendige Gegenwart spüren? Aber die Sonne ist nicht untergegangen und Christus ist nicht tot. Es ist nicht anders, als es einst war. Der Herr lebt, wer seine Worte hört oder liest, der spürt es. In ihnen dringt ein mächtiger überwältigender Wille in die Seele ein, sie empfindet die Macht gegenwärtigen persönlichen Lebens, sie weiß sich ihrem Herrn gegenübergestellt; sie kann ihm entlaufen, aber dann tut sie es, sich selbst verurteilend, mit schlechtem Gewissen. Er lebt und wirkt: Tausende verkündigen die Herrlichkeit des Herrn der Menschheit, des ewigen Willens, der Herzen ergreift und bewegt, mit seligem Jubel, und abertausende sind seine Zeugen in stillem Glauben, in reiner Liebe, in glücklichem Herzen. Wir hören es, und es durchdringt uns im Innersten: der Herr der Weltgeschichte ist mein Herr.

Mein Herr! Wunder umstehen seine Bahn durch die Welt noch heute, wirkliche Wunder, wenn er aus Sündern neue Menschen macht, wenn er die Verzagten stark, die Trostlosen froh, die Nichtigen und Leeren zu „Vollmenschen“ macht. Das ist mein Herr! Sollte ihm nun das eine un-

möglich sein in jener Feierstunde mir nahe zu kommen, sich selbst mit der herrlichen Wucht seiner Person und mit den Gaben, die den verborgenen Bedarf meiner Seele mir selbst erst eröffnen, um ihn zu stillen, mir in das Herz zu drücken? Ja, warum sollte es unmöglich sein, wenn er es versprochen und alle seine Versprechungen gehalten hat?

Auch was er für sein Abendmahl verheißt, wird Wirklichkeit in uns werden. Es ist so einfach. Lernen wir bitten Marana tha, komm Herr! und wagen wir es zu erleben: „dies mein Leib“.



Anhang.

Die Abendmahlsgebete der „Lehre der zwölf Apostel“.

Hinsichtlich aber der Eucharistie (des Abendmahls) sollt ihr also dank sagen.

Zuerst hinsichtlich des Kelches: Wir danken dir unser Vater für den heiligen Weinstock Davids, deines Knechtes, den du uns durch Jesus, deinen Knecht kundgetan hast. Dir sei die Ehre in Ewigkeit!

Hinsichtlich des Brotes aber: Wir danken dir unser Vater für das Leben und die Erkenntnis, die du uns kundgetan hast durch Jesus, deinen Knecht. Dir sei die Ehre in Ewigkeit.

Wie dies Brot auf den Bergen zerstreut war und, zusammengebracht, eins wurde, so möge deine Kirche von den Enden der Erde in dein Reich zusammengebracht werden. Weil dein ist die Herrlichkeit und die Kraft durch Jesus Christus in Ewigkeit!

Niemand aber soll essen und trinken von eurer Eucharistie außer den auf den Namen des Herrn Getauften, denn auch hiervon hat der Herr gesagt: gebt das Heilige nicht den Hunden.

Nachdem ihr euch aber gesättigt habt, sollt ihr also dank sagen:

Wir danken dir heiliger Vater, für deinen heiligen Namen, den du hast wohnen lassen in unseren Herzen und für die Erkenntnis und den Glauben und die Unsterblichkeit, die du uns kundgetan hast durch Jesus deinen Knecht. Dir sei die Ehre in Ewigkeit!

Du allmächtiger Herr hast alles geschaffen um deines Namens willen, Speise und Trank hast du den Menschen zur Erquickung gegeben, damit sie dir danken, uns aber hast du geistliche Speise und Trank geschenkt und ewiges Leben durch deinen Knecht. Vor allen danken wir dir darum, daß du mächtig bist. Dir sei die Ehre in Ewigkeit!

Gedenke Herr, deiner Kirche sie zu erretten von allem Bösen und sie zu vollenden in deiner Liebe; und versammle sie von den vier Winden her, wenn sie geheiligt sein wird, in dein Reich, das du ihr bereitet hast. Weil dein ist die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit!

Herkomme die Gnade und wegkomme diese Welt! Hosanna dem Gotte Davids!

Wenn jemand heilig ist, der komme; wer es nicht ist, der ändere seinen Sinn!

Marana tha (Herr komm)! Amen.

Den Propheten aber gestattet zu danken soviel sie wollen.



Warum glauben wir an Christus?

Ein Vortrag von Professor Dr. Reinhold Seeberg. Zweite revid. und erweiterte Auflage. Preis: 60 Pfg.

„ . . . Eine Dogmatik im kleinen . . . sagt die

Monatsschrift für Stadt und Land.

„ . . . Enthält in 6 Abschnitten eine klare, kräftige, lebensvolle Darlegung der Gründe unseres Christentums . . . überaus reich und anregend.“
Elbenb. Kirchenblatt.

Christliche Ethik.

Vom Geh. Kirchenrat Prof. Dr. Ludwig Lemme. I. Bd. XV 640 S. Preis: M. 11.— brosch., M. 13.— gebunden in Halbfrauz. II. Bd. IV. S. 641—1218. Preis: M. 10.— brosch., M. 12.— gebunden in Halbfrauz.

„ . . . Das so umfassende große Werk bietet also in Wirklichkeit ein allseitig korrekt ausgefülltes Gemälde der ev. christlichen Ethik. Man findet sich nicht nur leicht darin zurecht, sondern fühlt sich auch wohl darin, zumal, da man merkt, daß die gegenwärtige Literatur überall gebührende Berücksichtigung gefunden hat und alt, von einem Buch ins andere fortgeerbte Köpfe abgeschnitten sind. Wer nicht Rationalist ist, wird seine Freunde an dem Werke haben können; Studierenden und Pfarrern wird es von großem Nutzen sein, es sei daher mit Recht bestens empfohlen.“
„Heinrichsches Pfarrerbuch.“

„ . . . ist eine der ausgezeichnetsten Erscheinungen der letzten Jahre auf dem theol. Büchermarkt und ein Werk, welches einen bleibenden Wert für die christliche Gemeinde sowohl, wie für die theologische Wissenschaft behalten wird, denn es ist, wie wir ausdrücklich bemerken möchten, in so verständlichem Deutsch geschrieben, daß auch christlich gebildete Laien einen großen inneren Gewinn und eine Bereicherung ihrer christlichen Erkenntnis von der Lektüre haben werden. Es ist ein Buch, das man bei wiederholter Lektüre mit steigendem Genuß liest . . .“

Aus einer umfangreichen Besprechung der „Lutherischen Rundschau“.

„Der Verfasser, einer der bekanntesten, in positiven Kreisen angesehenen Theologen der Gegenwart, läßt hiermit ein Werk ausgehen, das die reife Frucht langjähriger Studien darbietet. Es ist eine köstliche Gabe. Die Geschlossenheit der mit geschulter Energie bis ins einzelne ausgebauten Gedankenwelt umschließt den ganzen Reichtum biblischen Glaubensgehaltes und christlicher Lebenserfahrung, soweit er von einer starken Persönlichkeit gefaßt werden kann. Mit enormem Fleiß ist der ungeheure Stoff gesammelt, mit Klarheit und Schärfe der Begriffsbildung und -Anwendung geordnet und mit einer so innerlichen Anteilnahme zur Darstellung gebracht, daß sich der Leser bald dem mächtigen Einfluß der Ausführungen nicht zu entziehen vermag. Das durch und durch wissenschaftliche Gepräge bietet zwar zunächst dem Nichttheologen einige Schwierigkeit, aber nach wenigen Kapiteln erster Lektüre ist sie überwunden, und der reiche Gewinn fällt an fast mühelos in den Schoß. . . . Die Theologie wird um Lennes Ethik nicht herumkommen, sondern sie beachten und mit ihr sich abfinden müssen.“

„Kreuz-Zeitung.“

„Endlich — und das ist nicht der geringste Vorzug dieser neuesten Ethik — ist sie nicht nur für die gelehrte Theorie brauchbar, sondern erst recht und fast noch mehr für die kirchliche Praxis. Die meisten Abschnitte können vortrefflich zur Grundlage von Predigten oder populären Vorträgen gemacht werden. Der praktische Geistliche, der das Studium dieser Ethik vornimmt, wird ihm nicht nur mittelbaren, sondern auch unmittelbaren Gewinn für seine berufliche Tätigkeit entnehmen.“

Aus einer langen Besprechung des „Theologischen Literaturberichts“.

Die Aufgaben der christusgläubigen Theologie in der Gegenwart.

Von Lic. Dr. R o p a t s c h e c k, Professor in Breslau. Preis: 50 Pfg.

Dieser Vortrag hat bei der Wuppertaler Festwoche das lebhafteste Interesse erregt. Er verdient es auch, weil er größtenteils die aus der Geschichte der Theologie geborene Lage der Gegenwart und nichtswill die dadurch gegebenen Aufgaben der positiven Theologie darlegt. Er spricht ein freies, offenes Wort, das sicher da und dort Anstoß erregen wird. Er bekennt sich zur Lösung der zeitgemäßen, der modernen positiven Theologie und tritt für das Recht neuer Ergebnisse ebenso energisch ein, wie er mit Zerklebrung unabweichen bleiben will. Wir raten sehr zur nachdenklichen Lektüre des Vortrags. Bunte. [Reformation.]

Verlag von Edwin Runge in Gr. Lichterfelde.

Vorsehungsglaube und Naturwissenschaft.

Vortrag von Prof. Dr. O. Kirn. Preis: 60 Pfg.

„Eine von den kleinen Schriften, die wir in viele Hände wünschen, vor allen Dingen solchen, die sich durch die moderne naturwissenschaftliche Weltanschauung intellektuell bedrängt fühlen und doch ihren Glauben an die Vorsehung Gottes festhalten möchten.“
Ev. Kirchenzeitung.

Das Übel in der Welt und Gott.

Von Dr. Paul Grünberg, Pfarrer in Straßburg. Preis: 80 Pf.

Erläuterungen zu den paulinischen Briefen unter Beibehaltung der Briefform.

Von Professor D. Ernst Kühl. 2 Bände. I. Band M. 6.— brosch., M. 7.50 gebunden. II. Band M. 4.— brosch., M. 5.50 gebunden. — Das Werk erscheint im Herbst 1907, Vorausbestellungen zum Subscriptionspreise nimmt jede Buchhandlung oder der Verlag bis 1. Oktober 1907 entgegen.

Neueste Prinzipien der alttestamentlichen Kritik.

Geprüft von Prof. D. Dr. Eduard König. Bonn. Preis: 2 M.

„Aus dem beträchtlichen Reichtum apologetisch-gehaltvoller Ausführungen der Königschen Schrift konnte nur einiges hier herausgehoben werden. Unsere Absicht ging nur dahin, die Freunde konservativ gerichteter Schriftforschung auf den gediegenen Inhalt der hier gebotenen Untersuchungen hinzuweisen.“

Prof. D. Bötler im „Beweis des Glaubens“.

Das Wesen des Christentums und die Zukunftsreligion.

17 Reden über Christliche Religiosität. Von Dr. Ludwig Lemme, Kirchenrat und Professor in Heidelberg. 218 S. Preis: brosch. 3,50 Mk., geb. 4,50 Mk. Ausgabe B. Preis: 2 Mk. brosch., 3 Mk. geb.

„Das war mir ein erquicklicher und fruchtbarer Tag heute. Die Amtsgeschäfte durften rasten, und so griff ich nach dem Buche des Heidelberger Lemme . . . Nachdem ich mich aber einmal tiefer hineingearbeitet, ließ es mich auch nicht mehr los . . . Ein scharfer Schwertschlag ist dieses Buch . . . Lemme setzt dem Wilde, das jener [Sarnack] gezeichnet hatte, ein gleiches Gesamtbild entgegen . . .“ So beginnt eine mehrere Spalten füllende Besprechung im
Korrespondenzblatt für die ev.-luth. Geistl. in Bayern.

Alttestamentliche Kritik und Offenbarungsglaube.

Von Prof. D. Dr. Eduard König. Preis: 90 Pfg.

„In gemeinverständlicher Form führt Verf. an einigen Beispielen die Verächtlichmachung der Textkritik, der kanon-geschichtl., der literar-histor. und der vergleichenden Kritik vor Augen und weist in trefflicher Weise jedesmal die Grenzen dieser Kritik nach. Dann wendet er sich gegen die materialist. evolutionist. Kritik, wie sie von Götzel, Ladenburg, Deltjsch, und auch von Baumgarten vertreten wird und zeigt das Unberechtigte an ihr mit überzeugenden Belegen auf. Das Ergebnis ist, daß keine Art von Kritik imstande ist, den Offenbarungsglauben zu erschüttern . . .“

„ . . . es ist ein Genuß, den Gedankengängen K.'s auch in diesem Büchlein wieder zu folgen . . .“
Ev. Kirchenzeitung.

Biblische Zeit- und Streitfragen. 1:3

Herausgegeben von

Lic. Dr. Boehmer und Lic. Dr. Kropatschek.

Die Geschichtlichkeit des Markusevangeliums.

Von

D. Bernhard Weiß,

Wirklichem Oberkonsistorialrat u. Professor in Berlin.



1905.

Verlag von Edwin Runge in Gr. Lichterfelde-Berlin.

Inhalt.

1. Die Petrußerinnerungen.
 2. Markus und Matthäus.
 3. Die Schranken der Markusdarstellung.
 4. Der Zweck des Markusevangeliums.
-

Man redet und schreibt heutzutage so viel über die Fragen: Wer war Jesus? Was wollte Jesus? Traurig genug, daß die Christenheit, die seit 19 Jahrhunderten von ihm lebt, darauf noch keine einhellige Antwort gefunden hat. Es kommt auch nicht viel dabei heraus. So geistvoll der Einzelne auch darlegt, welchen Kompromiß er für sich zwischen den evangelischen Berichten und seinen kritischen Voraussetzungen geschlossen hat: die letzten Gründe für diese Voraussetzungen und für seine vermeintliche Berechtigung, dieselben auf jene Berichte anzuwenden, kann er in dem Rahmen eines Vortrags oder einer Abhandlung doch nicht darlegen. Dazu kommt der große Übelstand, daß er immer, absichtlich oder unabsichtlich, den Schein erweckt, als rede er im Namen der Wissenschaft als solcher, und als seien alle von der seinen abweichenden Auffassungen überhaupt nicht wissenschaftlich oder doch minderwertig.

Mir scheint es wichtiger, wenn man die, welche in diese Fragen tiefer einzudringen wünschen, in die Kenntnis und des Verständnis der Evangelien einführt, die dafür doch nun einmal unsere einzigen Quellen sind. Man muß doch erst die Entstehungsverhältnisse jedes einzelnen, seinen Zweck und den demselben entsprechenden Aufbau, sein Verhältnis zu den andern Evangelien kennen lernen, wenn man daraus den Maßstab gewinnen will für die Beurteilung seiner Geschichtlichkeit. Man hat dabei den großen Vorteil, daß man selbst in Einzelheiten eingehen kann, weil man es immer mit den lebendigen Stoffen selbst zu tun hat, die uns allen lieb und wertvoll sind, und nicht mit unsern Reflexionen über dieselben. Man kann auch andere Auffassungen zu Worte kommen lassen, ohne sich in eine weiteren Kreisen teils unverständliche, teils uninteressante Detailpolemik zu verlieren, weil dieselben hier lediglich nach den vorliegenden Tatsachen beurteilt werden.

Ich habe das zunächst am Markusevangelium versucht, das heutzutage in den weitesten Kreisen für das älteste gilt. Dasselbe hat das merkwürdige Schicksal gehabt, in seinem geschichtlichen Wert theils überschätzt, theils unterschätzt zu werden. Die neuere Kritik, welche das Johannesevangelium für völlig ungeschichtlich erklärt, pflegt ihre ganze Auffassung des Lebens Jesu auf das Markusevangelium aufzubauen. Umgekehrt hat es an solchen nicht gefehlt, die, wie Bruno Bauer oder G. Volkmar, dasselbe für reine Dichtung erklärten. Aber noch neuerdings hat Wrede in seinem „Messiasgeheimnis“, obwohl mit der neueren Kritik in den wesentlichsten Grundvoraussetzungen einig, aus einer eingehenden Betrachtung der Komposition und ganzen Eigentümlichkeit des Markusevangeliums den Nachweis zu führen versucht, daß dasselbe als geschichtliche Quelle überhaupt nicht in Betracht kommen kann. Wir warten noch darauf, daß die Kritik sich mit den nicht zu unterschätzenden Ausführungen dieses Buches in umfassender Weise auseinandersetze. Aber auch für uns, die wir die Voraussetzungen der Kritik, die sich diesen Namen allein zu vindizieren pflegt, größtentheils nicht teilen, besteht die Aufgabe, zu den angeblichen Resultaten dieses neuesten Kritikers Stellung zu nehmen. Denn es handelt sich hier nicht um gelehrte Streitfragen, die für weitere Kreise kein Interesse haben, sondern um die Frage, wie weit unsere evangelischen Berichte über das Leben Jesu glaubwürdig sind oder nicht.

Es kann den der Geschichte unserer Wissenschaft Unkundigen erscheinen, als seien die folgenden Ausführungen von vornherein wesentlich auf eine Widerlegung der neuesten kritischen Hypothese zugeschnitten. Für sie bemerke ich, daß alles Wesentliche, was hier über die Eigenart und den Aufbau des Markusevangeliums gesagt ist, sich schon in meiner Erklärung desselben vom Jahre 1872; alles, was über seine Geschichtlichkeit und ihre Schranken gesagt ist, sich schon in meinem Leben Jesu von 1882 findet. Es handelt sich also im folgenden nicht um irgendwie zusammengeraffte Gründe einer tendentiösen Apologetik, sondern um den Ertrag einer Lebensarbeit, die mit ihren Resultaten gehört zu werden verlangen darf.

1. Die Petruserinnerungen.

Eine Überlieferung aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, die sich ausdrücklich auf ihren noch dem ersten Jahrhundert angehörigen Gewährsmann beruft, erzählt, daß Markus infolge seiner nahen Beziehung zu Petrus genau aufgeschrieben habe, was er sich von Worten und Taten Jesu durch ihn gehört zu haben erinnerte (vgl. Eusebius, Kirchengeschichte 3,39). Eine nähere Betrachtung unseres zweiten Evangeliums läßt diese Überlieferung als überaus glaubwürdig erscheinen. Dasselbe beginnt seine Darstellung der öffentlichen Wirksamkeit Jesu mit der Berufung des Petrus in dessen ständige Begleitung und mit dem Besuche Jesu in des Petrus Wohnort und Haus, dessen Ereignisse zusammenhängend erzählt werden, wie kaum sonst etwas im Evangelium. Dasselbe zeigt ein hervorragendes Interesse für die Bildung des Zwölfjüngerkreises, für seine Aussendung und intimere Unterweisung, für das Verhalten der Jünger im Seesturm wie auf der Nachtfahrt, für die Vorwürfe, die sie sich von Jesu zuzogen, wie für ihre Bevorzugung vor dem weiteren Anhängerkreise. Es berichtet mehrfach von Ereignissen, deren Augenzeugen nur Petrus und die beiden Zebedäusöhne gewesen sind. Das Bekenntnis des Petrus und sein Verhalten der ersten offenen Leidensverkündigung Jesu gegenüber, wie die Berklärungsgeschichte, bei welcher der Eindruck, den sie auf Petrus machte, speziell betont wird, bilden jedenfalls einen Höhepunkt in der Erzählung.

Besonders in der Leidensgeschichte tritt es sehr auffallend hervor, welchen breiten Raum neben dem Geschehe Jesu das Verhalten der Jünger einnimmt. Wie schon beim Einzuge in Jerusalem so ausführlich von den beiden Jüngern erzählt wird, durch die Jesus sich das Eselsfüllen holen läßt, so bei der Bereitung des letzten Mahles die Art, wie Jesus sie das Haus seines Gastfreundes finden ließ. Sehr begreiflich, daß schon Lk. 22,8 es als selbstverständlich voraussetzt, der eine derselben sei Petrus gewesen. Wie die Erzählung des letzten Mahles mit der Hinweisung auf den Verräter beginnt, so folgt ihr auf dem Gang nach Gethsemane das Weissagungswort an Petrus. Dort ist es wieder Petrus, an den Jesus zunächst den Vorwurf wegen des Schlafens der Jünger richtet, und in der Verhaftungsszene

feffelt das abscheuliche Verhalten des Judas, die Torheit des Schwertstreichs und die schmähliche Jüngerflucht das Hauptinteresse des Erzählers. Die Verhandlung vor dem Hohenrat wird ausdrücklich damit eingeleitet, daß Petrus im Hofe des hohenpriesterlichen Palastes saß, wie sie mit der Verleugnung des Petrus schließt. Mit dem Auftrage, der am offenen Grabe den Weibern an die Jünger und den Petrus speziell erteilt wird, schließt das Evangelium. Alles Folgende ist späterer Zusatz.

Dazu kommt, daß die Schilderungen des Evangeliums, gerade wo sie mit etwas starken Farben aufgetragen sind, die Stärke des Eindrucks verraten, welchen die Ereignisse auf den Augenzeugen gemacht haben. Eine Fülle von Detailzügen, welche für den Gang der Erzählung ebenso bedeutungslos sind, wie für spätere Vorstellungen von Jesu und seiner Geschichte, widerstreben durchaus ihrer Auffassung als apokryphe Erfindungen. Auch steht ja jene Überlieferung bei Papias von Hierapolis über die Hauptquelle unsers Evangeliums keineswegs allein. In der Mitte des zweiten Jahrhunderts führt Justin eine Notiz, die sich nur in unserm Evangelium findet (Mt. 3,17), auf „die Denkwürdigkeiten des Petrus“ zurück (Dialog 106), die zu seiner Zeit bereits mit den andern „Evangelien“ im Gottesdienst gelesen wurden. Wenn eine spätere Zeit allerdings das Interesse verrät, den Evangelien apostolische Sanction zu verschaffen, so läßt doch ein Irenaeus noch Markus erst nach dem Tode des Petrus schreiben, genau wie jene älteste Überlieferung voraussetzt, daß er nur seine Erinnerungen an die Mittheilungen des Petrus niederschrieb. Auch Clemens von Alexandrien spricht es noch in der naivsten Weise aus, daß man von einer Stellungnahme des Petrus zu der Schrift des Markus nichts wisse; und selbst Origenes sagt doch nur, daß Petrus ihm den Stoff dazu dargeboten habe (vgl. Eusebius, Kirchengesch. 6,14. 25). Daher haben auch, seit Weiße gegen Schleiermacher in grundlegender Weise die Anwendbarkeit jenes Papiaszeugnisses auf unser zweites Evangelium nachwies, selbst sehr skeptisch gerichtete Kritiker an der Beziehung desselben zu Petrus festgehalten. Es fehlt ja auch nicht an solchen, die sehr abschätzig über die Überlieferung in betreff des Markusevangeliums urtheilen; aber irgend eine Berechtigung hat das doch nur, wenn der Inhalt desselben sich als völlig ungeschichtlich erwies. Ob das der Fall, läßt sich erst entscheiden

durch eine eingehendere Untersuchung seiner Komposition, welche sich zunächst darauf richten muß, was eigentlich das Evangelium erzählen will und kann.

Wir sehen dabei einstweilen von dem Eingang des Evangeliums ab; denn erst 1,14 f. formuliert Markus die Heilsbotschaft, mit der Jesus in Galiläa auftrat. Warum er aber von dem ersten Besuche Jesu in dem Wohnort der erstberufenen Jünger so ausführlich erzählt, deutet der Evangelist selbst an, indem er, ohne auf den Inhalt der Lehre Jesu einzugehen, nur den Eindruck derselben schildert, wie den der ersten Dämonenaustreibung, zu der sich, wie er ausdrücklich betont, sofort in der Synagoge Gelegenheit darbot. Auch die Heilung der Schwiegermutter des Petrus ist doch nur die Einleitung zu der Schilderung von dem Herzuströmen der Heilungsuchenden, welche sichtlich der Vorfall in der Synagoge herbeigelockt hat. Am frühen Morgen des andern Tages ist die Menge schon wieder da, so daß Jesus ausdrücklich erklären muß, sein Beruf sei, auch andern Städten die Heilsbotschaft zu verkündigen. Von der Rundreise durch Galiläa, die er deshalb antritt, wird nur eine einzelne Heilungsgeschichte erzählt, weil sich an ihr zeigt, wie selbst das Verbot Jesu, sie weiter zu verbreiten, nicht imstande ist, den Volkszudrang zu ihm zu hemmen, der, selbst wenn er die Städte meidet, ihn an wüsten Orten aufsucht. Markus will also offenbar in diesem Abschnitt (1,16—45) ein Bild der rasch wachsenden Begeisterung geben, mit der Jesus, freilich hauptsächlich seiner Heiltaten wegen, bei seinem ersten Auftreten in Galiläa aufgenommen ward.

Es ist schon oft bemerkt worden, wie der Abschnitt 2,1 bis 3,6 sich als Gegenbild dazu darstellt. In einer Reihe von Szenen wird die ebenso rasch sich steigernde Feindschaft der Schriftgelehrten und Pharisäer vorgeführt, welche dieselben endlich bis zu Mordplänen treibt. Ausdrücklich wird betont, daß erst Tage seit seinem ersten Besuch in Kapharnaum verflossen waren, als sich dieselbe bei einem zweiten Besuch daselbst zum ersten Mal zu zeigen begann (2,1). Aber die Aneinanderreihung dieser Szenen zeigt doch lediglich ein schriftstellerisches Schema. Erst verurteilt man Jesum in Gedanken (2,6 f.), dann hält man sich gegen seine Jünger über seine Lebensweise auf (2,16). Dann interpelliert man ihn wegen des Verhaltens seiner Jünger an einem der herkömmlichen Fasttage (2,18), dann gar am Sabbat (2,24).

Endlich lauert man ihm selbst auf, bis man ihn auf einem Sabbatbruch ertappt (3,2. 5). Markus will ja auch gar nicht zeitlich einander folgende Ereignisse erzählen. Vielmehr wird beim zweiten durch die Bemerkung, daß sich bei dem Lehren Jesu am Seeufer der Anlaß ergab, der ihn herbeiführte (2,13), beim dritten durch die Notiz, daß gerade eine der herkömmlichen Fastenzeiten war, als derselbe sich ereignete (2,18), jeder zeitliche Zusammenhang abgeschnitten. Bei den beiden letzten wird nur erwähnt, daß sie an einem Sabbat spielten (2,23. 3,1 f.), weil daran der Konflikt Jesu mit seinen Gegnern anknüpft. Markus will also gar nicht eine fortlaufende Erzählung der öffentlichen Wirksamkeit Jesu geben, sondern durch eine Reihe rein sachlich verbundener Vorfälle auch diese Schattenseite derselben beleuchten.

Einen neuen Abschnitt markiert der Evangelist dadurch, daß derselbe mit der Bildung des Zwölfjüngerkreises beginnt (3,7—19) und mit seiner Aussendung, für die er gebildet, schließt (6,7—13). Ohne jede nähere Zeitbestimmung wird jene in die Wirksamkeit Jesu am Seeufer, wo er von der Volksmenge umdrängt ist, diese ebenso allgemein in sein Umherreisen in Galiläa versetzt (6,6). Unmöglich kann es absichtslos sein, wenn dazwischen zunächst zwei Erzählungen stehen, welche von einem um Jesum sitzenden größeren Zuhörerkreise neben den Zwölfen handeln, (3,32. 34. 4,10), den er dort als seine wahren Verwandten bezeichnet, und dem er hier im Gegensatz zu der ihn umdrängenden Volksmasse die Parabeln deutet (3,20—35. 4,1—34). Wie sehr diese Erzählungen typisch sein sollen, erhellt daraus, daß Markus nie wieder auf diesen weiteren Jüngerkreis neben den Zwölfen zurückkommt, obwohl er denselben sehr wohl kennt, sogar die Frauen in ihm (15,40 f.). Daß aber auch hier eine sachliche Unordnung herrscht, wird in der ersten Erzählung daraus klar, daß in dieselbe rein parenthetisch die Erwiderung Jesu auf einen Vorwurf der Schriftgelehrten eingeschaltet wird (3,22—30), der lediglich wegen seiner Ähnlichkeit mit dem Gerede, das die Verwandten veranlaßte, zu Jesu zu kommen (3,21), erwähnt wird. In der zweiten unterbricht das Gespräch mit dem lernbegierigen Jüngerkreise, auf das es dem Evangelisten zur Charakteristik desselben vor allem ankommt (4,10—25), geradezu die Parabelrede, die erst 4,33 f. abgeschlossen wird, obwohl 4,10 ausdrücklich bemerkt wird, daß dasselbe naturgemäß erst stattfand, als Jesus

wieder mit jenem Kreise allein war. In diesem Gespräch liegt das Hauptgewicht auf dem Gegensatz desselben zu der Volksmasse, welche die eigentlichen Belehrungen Jesu über das Gottesreich (4,11) nicht verstehen kann und soll. Ihr wendet sich nunmehr die weitere Darstellung zu, welche wieder an zwei Erzählungen zeigt, wie diese Volksmasse sich gelegentlich den doch von ihr allein gesuchten Heilwundern gegenüber ebenso unempänglich zeigt, wie dem Parabelreden Jesu gegenüber. Denn in der ersten (4,35—5,20) liegt die Pointe darin, daß Jesus bei einem Ausfluge aufs Ostufer infolge der Dämonenaustreibung nicht gepriesen, sondern ausgewiesen wird (5,17); in der zweiten darin, daß die Menge ihn verlacht, als er andeutet, daß das gestorbene Mägdlein vom Tode erwachen wird, als habe es nur geschlafen (5,40). Wie es kommt, daß in die erste die Erzählung vom See- sturm, in die zweite die vom blutflüssigen Weibe eingeflochten wird, die doch mit diesem Gesichtspunkt gar nichts zu tun haben und ihn nur zu verdunkeln scheinen, werden wir später kennen lernen. Aber daß diese beiden Erzählungen rein sachlich verbunden werden, zeigt wieder die Zwischenbemerkung 5,21, die jeden zeitlichen Zusammenhang abschneidet, weshalb auch jede Andeutung fehlt, wo wir die Wohnung des Jair zu suchen haben. Auch die erste Erzählung, in welcher der geheilte Besessene um die Aufnahme in den Jüngerkreis bittet (5,18), kann doch zeitlich nur vor den Abschluß desselben fallen, der schon 3,14 erzählt war. Und daß sie unter dem oben bezeichneten Gesichtspunkt zusammengereicht sind, erhellt aus 6,1—6, wo ebenfalls rein sachlich der Besuch in Nazareth angereicht wird. Denn dort verhält sich die Menge nicht nur seinem Lehren in der Synagoge, sondern auch seiner Heiltätigkeit gegenüber so unempänglich, daß Jesus dieselbe nur in sehr beschränktem Maße ausüben kann. Es ist also klar, daß auch dieser Teil ein Bild davon geben will, wie dem Kreise der Zwölfe und der lernbegierigen Anhänger gegenüber die große Volksmenge sich gegen die Wirksamkeit Jesu in steigendem Maße verstockt.

Es ist schon sonst bemerkt worden, wie kunstvoll, und darum sicher nach rein schriftstellerischen Motiven, der dritte Teil aufgebaut ist in zwei ganz parallelen Erzählungsgruppen, die sich an die beiden Speisungen knüpfen. Einleitend schildert er, wie das Gerücht von Jesu sich bis an den Königshof verbreitet und welchen Eindruck es dort macht, was den

Evangelisten veranlaßt, wieder rein parenthetisch die Verhaftung und Ermordung des Täufers zu erzählen (6,14—29). Damit ist zugleich die Pause zwischen der Aussendung und Rückkehr der Jünger ausgefüllt, welche Jesus zur Fahrt auf das Ostufer veranlaßt, wo es zur ersten Speisung kommt. Nun folgt aber auf jede der beiden Speisungen (6,30—53. — 8,1—10) ein scharfer Zusammenstoß mit den Gegnern (7,1—13. — 8,11—13), ein Gespräch mit den Jüngern, in welchem Jesus dieselben hart tadeln muß (7,17—23. 8,14 bis 21) und eine jener zwei von Markus allein mit allen Details erzählten Heilungen, die Jesus absichtlich im Geheimen verrichtet und nicht bekannt werden lassen will (7,32 bis 37. 8,22—26). Kann dies keinen andern Zweck haben, als daß Jesus keine weiteren Ansprüche an seine Heiltätigkeit ermutigen will, so soll die wiederholte Erzählung eines solchen Falles offenbar den Eindruck erwecken, daß Jesus sich von seiner Heiltätigkeit zurückziehen will. Dann aber werden jene beiden Erzählungsgruppen, welche in diesen Heilungen gipfeln, eben diesen Rückzug motivieren sollen. Es geschieht nicht, weil die Begeisterung des Volkes für ihn nachläßt, das ja bei den beiden Speisungen zu Tausenden um ihn versammelt ist, da dieselbe trotz aller Verbote Jesu durch die Kunde von jeder neuen Heilung nur immer wieder entflammt wird (7,36 f.). Es geschieht nicht aus Furcht vor seinen Gegnern, die er ja vor allem Volk (6,54—56) als Heuchler entlarvt (7,6), während er dem Volk ausdrücklich die Berechtigung ihrer Zurückweisung erklärt (7,14 f.), und die er, als sie ihn gar durch die Zeichenforderung versuchen wollen, nach kurzer Abweisung einfach stehen läßt und davon geht (8,12 f.). So kann das Motiv für den Abbruch der öffentlichen Wirksamkeit Jesu nur in der wiederholten Erfahrung von der noch so großen Erkenntnisschwäche seiner Jünger liegen, die 7,18. 8,17—21 so hart getadelt wird. Wie sehr es dem Evangelisten daran liegt, dies Motiv stark zu betonen, erhellt daraus, daß er auch von sich aus hervorhebt, wie das Benehmen der Jünger bei der Nachtfahrt sich nur daraus erkläre, daß sie selbst dem Speisungswunder völlig verständnislos gegenüberstanden (6,52). Wie Jesus sich zuletzt von seiner öffentlichen Wirksamkeit zurückgezogen habe, um sich ganz der Erziehung und Unterweisung seiner Jünger zu widmen, das soll uns also das Bild dieses Teiles darstellen.

Denn daß dies die Folge der in ihm geschilderten Erfahrungen Jesu war, zeigt aufs klarste der vierte Teil, welcher ein Bild dieser Jüngerunterweisung gibt. Wie sehr diese Scheidung der beiden Teile eine rein sachliche ist, erhellt daraus, daß ja schon die Reise ins Heidenland (7,24—31), die nach der einzigen aus ihr erzählten Geschichte von der Syrophönizierin keineswegs eine Wirksamkeit Jesu daselbst beabsichtigte, nur den Zweck gehabt haben kann, ihm einen durch keine Ansprüche des Volkes mehr gestörten Verkehr mit den Jüngern zu ermöglichen, wie Jesus ihn schon 6,31 vergeblich suchte. Umgekehrt wird die erste Erzählung dieses Teils ausdrücklich in die Gegend von Caesarea Philippi versetzt (8,27), welche Jesus nur auf der Rückkehr von jener Reise, wenn sie durch die Dekapolis führte (7,31), durchwandert haben kann. Wenn dieser Teil sichtlich nach der dreimaligen Leidensverkündigung angeordnet ist, so wird damit doch aufs klarste angedeutet, daß der Hauptzweck aller Unterweisung der Jünger gewesen sei, sie über das dem Messias bevorstehende Schicksal zu verständigen. Denn daß dies ein rein schriftstellerisches Schema ist, erhellt daraus, daß die zweite eine völlig farblose Wiederholung ist, welche nur hervorhebt, daß Jesus bei seiner Rückkehr nach Galiläa ganz inkognito gereist sei, um sich immer wieder der Belehrung der Jünger über das Leidensgeschick des Messias zu widmen (9,30 f.). Dagegen betont die erste sehr nachdrücklich, wie Jesus mit seiner Leidensverkündigung erst beginnen konnte, nachdem er sich dessen versichert hatte, daß die Jünger sich zu seiner Messianität bekannten, und daß auch da noch diese Eröffnung einen sie fassungslos erschreckenden Eindruck auf sie hervorrief (8,27—33). Wir erfahren weiter, wie sich an die Weissagung seines Leidens die Belehrung der Jünger darüber angeschlossen, daß sie in der Nachfolge Jesu auf gleiche Leiden gefaßt sein müßten, was dann wieder zur Weissagung seiner Wiederkunft in Herrlichkeit führte, bei der sich ihr Schicksal nach der Treue in seiner Nachfolge entscheiden werde (8,34—9,1). Die ausdrückliche zeitliche Verknüpfung der Verklärungsgeschichte damit soll dieselbe als eine Vorausdarstellung dieser Herrlichkeit charakterisieren (9,2—8), während das Jüngergespräch 9,9—13 wieder auf seine Leidensverkündigung zurückkommt. Warum eine dem Gesichtspunkt dieses Teils völlig fremdartige Heilungsgeschichte sich

daran anschließt, kann erst später klar werden; aber dieselbe schließt wenigstens 9,28 f. mit einer Jüngerbelehrung.

Der zweite Abschnitt dieses Teils, der, wie gezeigt, durch 9,30 ff. markiert wird, bringt anderweitige Jüngerbelehrungen, die sich an den Rangstreit unter den Jüngern knüpfen (9,33 bis 50). Mit der ausdrücklichen Betonung, daß dieselben sich auch fortsetzten, als Jesus in Judäa und Peräa wieder seine öffentliche Wirksamkeit, wenn auch nur seine Lehrtätigkeit, begann (10,1), folgt die Belehrung der Jünger über die Ehescheidung, welche sich an ein Streitgespräch mit den Pharisäern anknüpft (10,2—12). Dann wird ohne jede zeitliche Verknüpfung über die Anlässe berichtet (10,13. 17), welche zu der Belehrung über das rechte Verhalten zu den Kindern, sowie über die Gefahren des Reichtums und den Lohn seiner Aufopferung führten. Schon die innere Verwandtschaft dieser Themata zeigt die rein sachliche Anordnung dieses Abschnitts. Aber eine Erzählung, in welcher Jesus den Reichen zum Eintritt in seine ständige Begleitung auffordert (10,21), kann ja auch zeitlich nur vor den Abschluß des Zwölfjüngerkreises (3,14) fallen. Der dritte Abschnitt knüpft wieder an eine zeitlich fixierte Leidensweisagung an (10,32—34) und schließt die Belehrungen, welche sich an ein Gespräch mit den Zebedäiden knüpfen, mit einem Worte ab, durch welches Jesus den Jüngern das Rätsel seines Todes zu lösen sucht (10,45).

Aber auch der jerusalemische Teil zeigt noch klar die Eigentümlichkeit der Markusdarstellung. Wohl scheint der schon von Jericho beginnende festliche Einzug, die Tempelreinigung und die dadurch hervorgerufene Interpellation der Hierarchen, die Jesum nach ihrer Ablehnung und seiner in Gleichnisform gefaßten Drohweisagung durch eine verfängliche Frage zu fangen suchen (10,46—12,17), eine zusammenhängende Erzählung beginnen zu wollen. Aber sofort wird wieder in einer Reihe von Szenen, die mit der sich vorbereitenden Krisis gar nichts zu tun haben (12,18—40) und darum schwerlich in diese Zeit gehören können, Jesus noch einmal den verschiedenen Richtungen im Volk gegenübergestellt. Ja, an die letzte Warnung vor den Schriftgelehrten knüpft sich die Erzählung vom Scherflein der Witwe, welche rein sachlich zeigt, wie anders als sie Jesus die Witwen wertete (12,41—44). Der Teil schließt mit den letzten Belehrungen der Jünger über seine Wiederkunft (Kap. 13).

Die Leidensgeschichte, welche den Inhalt des letzten Theils bildet, konnte natürlich nur zusammenhängend erzählt werden. Aber auch hier beobachten wir, wie in die Erzählung von der Verlegenheit der Volkshäupter, welcher durch das Anerbieten des Judas abgeholfen wird, sich rein parenthetisch die Salbung in Bethanien einreicht, welche zeigt, wie Jesus, während jene noch so ratlos deliberierten, bereits seinem sichern Tode entgegensah (14,8). Auch die Weissagung der Verleugnung finden wir rein sachlich einem Worte Jesu auf dem Gange nach Gethsemane angeschlossen, das, so ähnlich es scheint, doch eine völlig andere Pointe hat (14,27—31). Immerhin aber tritt die Eigentümlichkeit der Markusdarstellung doch am klarsten hervor in jenen vier großen Bildern, in denen der Evangelist die öffentliche Wirksamkeit Jesu darstellt. Man wird sagen, von den Absichten, die wir diesen Bildern unterlegten, werde doch nirgends eine Andeutung gegeben. Aber das ist eben der hohe Vorzug unsers Evangeliums, der ihm mit Recht stets seine Hochschätzung seitens der Kritik verschafft hat, daß wir hier noch den ältesten Erzähler hören, der rein episch ausschließlich die Thatfachen selbst reden läßt. Gewiß ist der Zweck seines Buches, wie wir ihn noch kennen lernen werden, nicht, zu unterhalten, sondern den Glauben an die Messianität Jesu zu stärken. Aber zur Erreichung dieses Zwecks bedarf es nicht der Reflexionen des Erzählers, die Stoffe seiner Erzählung gewährleisten sie ausreichend. Um so weniger werden wir ihm zumuten, daß er sich über die Anordnung dieser Stoffe aussprechen soll, und bestreiten, daß dieselbe eine planvolle sei, weil er die Absichten bei derselben nicht erörtert. Dieselben waren eben keine andern als in den Lesern die Anschauungen zu wecken, welche der Eindruck des Erzählten von selbst hervorrief.

Ist hiernach klar, daß Markus eine zusammenhängende, wohl gar pragmatische Geschichte des öffentlichen Lebens Jesu gar nicht geben will, so zeigt gerade seine überlieferte Beziehung zu den Petruserinnerungen, daß er sie auch gar nicht geben kann. Denn dem Apostel hat sicher, mochte er nun vor Christen oder Nichtchristen von Jesu erzählen, nichts ferner gelegen als eine solche zu geben. Gewiß hat Petrus oft genug von jenem ersten Besuch Jesu in seinem Hause zu Rapharnaum unmittelbar nach seiner Berufung erzählt, von jenem Tage bei Caesarea Philippi, wo Jesus

zum ersten Male offen von seinem Leidensgeschick zu reden begann, von dem Erlebnis auf dem Verklärungsberge und seiner Beziehung zu der ersten Wiederkunftsweisagung, von dem verhängnisvollen Aufbruch nach Jerusalem und dem festlichen Einzug in die Stadt, von dem Konflikt mit den Volkshäuptern daselbst, von dem letzten Mahle Jesu mit seinen Jüngern und den Nachtstunden in Bethsemane, die ihm folgten. Das sind aber auch die einzigen Stücke, in denen wir eine Art zusammenhängender Erzählung fanden, abgesehen von der Leidensgeschichte im engeren Sinne, die mit der Verhaftung Jesu beginnt und über deren Ursprung wir noch näher werden zu reden haben. Natürlich wird Petrus gelegentlich auch davon gesprochen haben, was man sich im Volk von den letzten Schicksalen des Täufers erzählte; wie Jesus nach dessen Gefangennehmung in Galiläa aufgetreten sei und erst zuletzt auch in Judäa und Peräa gewirkt habe; von der Volksspeisung und der ihr folgenden Nachtfahrt der Jünger, von der großen Reise mit seinen Jüngern ins Heidenland. Gewiß wird er auch von einzelnen Heilwundern erzählt haben, die unter bedeutsamen Umständen vorgekommen oder durch Worte, die Jesus dabei gesprochen, in der Erinnerung geblieben waren, vor allem von der Totenerweckung, deren Zeuge er mit den Zebedäusföhnen allein gewesen war; aber er wird auch einzelne Heilungen mit solchen Details geschildert haben, wie sie in den dem Markusevangelium allein eigenen Heilungsgeschichten vorliegen. Er wird auch von andern Vorfällen berichtet haben, die zu bedeutsamen Worten Jesu Anlaß gaben, wie von dem Besuch der Verwandten Jesu, dem Rangstreit der Jünger, der Verfluchung des Feigenbaumes, und vielem Ähnlichen; aber das waren alles vereinkelte anekdotenhafte Erzählungen, die in sich keine Fingerzeige für ihre Anordnung enthielten.

Freilich ist nicht ausgeschlossen, daß schon Petrus, wenn er von der Opposition erzählte, die Jesus in seinem Volke fand, eine Anzahl solcher Konfliktsfälle mit den Schriftgelehrten und Pharisiäern oder von Streitgesprächen mit ihnen aneinanderreichte. Aber bei dem bedeutsamsten der Art, dem Streit über das Händewaschen, deutet Markus selbst an, daß er doch nur einzelne Hauptmomente daraus wiedergebe (7,6. 9), wie sie der Ohrenzeuge hervorzuheben pflegte. Dagegen macht er mit einer einzigen Ausnahme, auf die wir noch zurückkommen werden, nirgends den Anspruch, längere

Reden Jesu mitzuteilen, dergleichen doch Petrus sicher nicht aus dem Gedächtnis zu rezitieren pflegte. So deutet er selbst an, daß er aus der Aussendungsrede nur zwei ihm besonders merkwürdige Worte Jesu mitteilt (6,8. 10), aus der Verteidigungsrede wider den Vorwurf des Teufelsbündnisses etliche Parabeln und das Wort, womit Jesus jene Verleumdung als unverzeihliche Sünde brandmarkte (3,23. 30). Schon Papias von Hierapolis meint den Markus entschuldigen zu müssen, wenn er die Aussprüche Jesu nicht in dem Zusammenhange, den er selbst — und, wie wir sehen werden, mit vollem Recht — für den ursprünglichen hielt, gebracht habe. Er habe ja die Herrnworte nicht geschichtlich zusammenreihen wollen, sondern nur seine Erinnerungen daran wiedergeben, wie sie Petrus nach dem Bedürfnis seiner „Lehrevorträge“ anzuführen pflegte. Da ergab sich aber von selbst, daß Petrus bei der Besprechung dieses oder jenes Punktes Aussprüche Jesu, die in ganz verschiedenem Zusammenhange vorgekommen waren, zur Illustrierung desselben zusammenreihete. So entstanden solche Spruchketten, wie in dem Jüngergespräch nach der Parabelrede, wo Markus 4,21 ff., 4,24 f. noch klar andeutet, wie in ihnen verschiedene Aussprüche Jesu über denselben Gegenstand zusammengereiht seien. So sagt er ausdrücklich, daß er an die ähnliche Spruchreihe 8,34—38 noch ein Wort anfüge, in dem sich Jesus über die Zeit seiner Wiederkunft aussprach (9,1). So werden 11,25 f. mit 11,22 ff. Sprüche verknüpft, die doch sicher nur die lehrhafte Absicht, sei es des Petrus, sei es des Markus hier ihre Stelle finden ließ, da sie mit dem Ausgangspunkt der Rede Jesu gar keinen Zusammenhang mehr haben. So werden 9,35—42 verschiedene Weisen, auf die Jesus die Jünger vor Hochmut und Ehrgeiz gewarnt habe, zusammengereiht und damit wieder die Sprüche über die Ärgernisse verknüpft (9,43—49), die doch von ganz andern Ärgernissen reden als B. 42, und mit einem wieder ganz entlegenen Spruche 9,50 dem Gespräch ein Abschluß gegeben. Es ist durchaus nicht ausgeschlossen, daß schon Petrus zusammengestellt hatte, was Jesus über Ehe und Kinder gesagt habe (10,11—16), wenn auch die Art, wie daran 10,23—31 angeknüpft wird, mehr eine schriftstellerische Ideenassoziation zeigt, die von der Familie auf ihren Besitz führte.

Aber Markus wollte doch nicht abgerissene Erinnerungen an das, was er von Petrus gehört hatte, formlos zusammen-

reihen. Andererseits reichte dies durchaus nicht aus, um die öffentliche Wirksamkeit Jesu in einer zusammenhängenden Erzählung darzustellen. So blieb ihm nichts übrig als aus dem Gehörten ein Bild derselben nach verschiedenen Gesichtspunkten zu gestalten, gerade wie wir es bei ihm gefunden haben. Es lag doch nichts näher, als zunächst zu schildern, mit welcher Begeisterung Jesus bei seinem Lehren und Heilen aufgenommen wurde; wie er aber auch von früh an auf heftigen Widerstand stieß. So leicht begreiflich es ist, daß gerade beim Sabbatsstreit der Konflikt mit seinen Gegnern seine schärfste Zuspitzung fand, so fern liegt es doch dem Evangelisten, 3,6 einen bestimmten Zeitpunkt dafür angeben zu wollen. Dem Volk und den Gegnern treten im zweiten Bilde sofort die zwölf Jünger gegenüber, welche die ständige Begleitung Jesu ausmachten. Aber es muß doch veranschaulicht werden, wie sich auch außer diesen Zwölfen ein Kreis empfänglicher Zuhörer um Jesum sammelte, dem gegenüber die große Volksmenge doch nur Heilungen sucht und seine Predigt mit tauben Ohren hört. Das kann aber nicht besser illustriert werden, als durch jene Erzählungen, in welchen selbst seinen Heilwundern gegenüber sich die Unempfänglichkeit des Volkes zeigt, die in der Verwerfung in Nazaret ihren Gipfelpunkt findet. Wie von jenem weiteren Jüngerkreise, so hören wir auch von dieser Unempfänglichkeit nie wieder etwas; bis in seine letzten Tage wird Jesus nicht müde, das Volk zu lehren (6,34. 11,18), sogar in Parabeln (7,14. 12,12), und das Volk hört ihn gern (12,37). Aber daß es zuletzt doch für die letzten Zwecke Jesu unzugänglich bleibt, ist beim Parabellehren Jesu ein für allemal konstatiert. Darum malt das dritte Bild, wie Jesus endlich seine öffentliche Wirksamkeit aufgibt, um sich ganz der Arbeit an seinen Jüngern zu widmen, deren Unterweisung nun im vierten Bilde geschildert wird.

Vergebens hat man nach Andeutungen gesucht, die auf eine allmähliche Verschärfung der Opposition gegen Jesum hinweisen. Über die Mordpläne (3,6) hinaus gibt es doch eine solche nicht mehr; und, wenn dieselben erst durch die Emissäre der hohen Schulen in Jerusalem gefährlich werden sollen (7,1), so treten solche ganz ebenso schon 3,22 auf. Versucherische Fragen wie 12,15 gibt es schon 8,11, 10,2; und umgekehrt finden sich unter den Interpellationen der

jerusalemischen Zeit auch ganz harmlose, wie 12,18. 28. Wenn sich das Verhalten Jesu ihnen gegenüber zu verschärfen scheint (7,6. 8,13), so dient das doch lediglich der Schilderung des Teils, in dem Jesus seine öffentliche Wirksamkeit abbricht, da er ja später wieder sich ganz ruhig mit ihnen einläßt (10,2—9), ja sogar ihre Billigung findet (12,28—34). Auch die immer wiederholten Hinweisungen dieses Teils auf die mangelnde Verständnisfähigkeit der Jünger hören auf, sobald konstatiert ist, daß sie es war, die Jesum bewog, sich in seiner letzten Zeit ganz der Unterweisung der Jünger zu widmen, was nicht ausschließt, daß er auf neuem Boden auch seine Lehrtätigkeit unter dem Volk wieder aufnimmt (10,1). Gerade an diesem Punkte treten uns noch einmal die Petruserinnerungen, auf denen unser Evangelium beruht, recht lebendig entgegen. Ein Erzähler, für den die Bildung und Ausbildung des Zwölfjüngerkreises ein solches Interesse hatte, wie für unsern Evangelisten, bei dem derselbe größtenteils allein die Umgebung Jesu bildet, hätte sich wirklich nicht darin gefallen, ihn immer aufs neue die härtesten Vorwürfe gegen die Zwölf erheben, sie zuletzt geradezu dem verstockten Volke gleichstellen zu lassen (8,17 f.), wenn nicht Petrus oft genug von diesen sie so tief beschämenden Erfahrungen gesprochen hätte. Mit der Unterweisung der Jünger ist aber in der Tat auch alles erschöpft, was Markus schildern konnte, um ein Bild von der öffentlichen Wirksamkeit Jesu zu geben.

Aber ohne die Katastrophe in Jerusalem konnte doch sein Evangelium nicht schließen. Wir werden noch zu untersuchen haben, ob er sich hier endlich als der pragmatifizierende Historiker beweist, zu dem ihn die neuere Kritik erhoben hat, nachdem sie sich durch die Verwerfung des Johannesevangeliums aller Mittel beraubt, ein „Leben Jesu“ zu erzählen. Daß hier am Anfange überall noch lebensvolle Petruserinnerungen durchblicken, wenn sie vielfach auch in der schriftstellerischen Weise unsers Evangelisten zusammengereiht sind, haben wir gesehen. Aber dieselben enden in Gethsemane. Die Jünger werden mit ihrer Flucht (14,50) doch nicht gewartet haben, bis die Häfcher ihr Werk an Jesu vollendet und sich herausstellte, ob ihr Auftrag noch auf weiteres lautete. Das Dürftige, was Markus von der Verhaftung Jesu erzählt, führt er in der naivsten Weise auf jenen Jüngling zurück, der 14,51 als Augenzeuge genannt wird, und in

dem man mit guten Gründen vielfach den Erzähler selbst vermutet hat. Wie es bei der Verurteilung Jesu im Hohenrat zugegangen, konnte leicht genug in der Gemeinde bekannt werden, der ja später Mitglieder desselben, wie Joseph von Arimathia, angehörten. Jedenfalls konnte der im Hofe des hohenvorsteherlichen Palastes sitzende Petrus nichts davon berichten. Daß seine Verleugnung nicht zu den Dingen gehörte, die Petrus nach Papias in seinen „Lehrvorträgen“ zu behandeln pflegte, bedarf keines Beweises. Ihre Darstellung nach dem Schema der Dreizahl, die doch der sprichwörtliche Ausdruck der Weissagung Jesu 14,30 sicher nicht gemeint hatte, führt nicht auf eine direkte Petrusmitteilung, zumal der Erzähler sichtlich bei der Ausfüllung desselben von der zweiten Verleugnung nichts irgend charakteristisches mehr zu sagen weiß. Wir werden noch hören, wie es kam, daß man in der Gemeinde davon zu erzählen wußte. Wie es zur Genehmigung der Kreuzigung gekommen, konnte ja jeder erzählen, der mit der Menge 15,8 zur Burg hinaufgezogen war. Von dem Manne, der Jesu auf dem Wege nach Golgatha sein Kreuz nachtrug, wußten die Leser des Evangeliums durch seine unter ihnen bekannten Söhne desselben (15,21). Alles aber, was von der Kreuzigung und dem Begräbniß Jesu erzählt wird, führt Markus selbst durch die sonst völlig unverständliche Notiz 15,40 f. 47 ausdrücklich auf die Frauen zurück, welche Augenzeugen davon waren, und mit deren Grabgang am Oftermorgen das Evangelium schließt (16,1—8).

Wir sehen also, daß auch da, wo die Quelle seiner Petruserinnerungen versiegt, Markus noch mancherlei zu erzählen weiß, das ebenso auf Geschichtlichkeit Anspruch machen kann, wie das nach jenen Erzählte. Das führt aber von selbst auf die Frage, ob auch abgesehen von dem, was er aus eigener Augenzeugenschaft erzählen oder von glaubwürdigen Zeugen persönlich erfahren konnte, Markus noch anderweitige Kunde von diesen Dingen hatte, als seine Petruserinnerungen.

2. Markus und Matthäus.

Das eigentliche Problem der synoptischen Frage ist das Verhältniß unsers zweiten Evangeliums zum ersten. Seit Weiße hat die Kritik in den weitesten Kreisen zugestanden, daß unser erstes Evangelium eine schriftstellerische Abhängigkeit vom Markusevangelium zeigt, dieses also das ältere Evangelium ist. In der That ist der Beweis dafür so vollständig erbracht, daß daran nicht mehr zu rütteln ist. Dennoch aber wird dem gegenüber immer wieder auf Parallelabschnitte der beiden Evangelien hingewiesen, in welchen das erste sichtlich eine ursprünglichere Darstellung hat, und keineswegs nur von solchen, welche die traditionelle Reihenfolge der Evangelien festhalten wollen. Man hat wohl angenommen, die Form des Markus, die dem ersten Evangelisten vorlag, sei nicht die unsers zweiten Evangeliums gewesen, sondern eine ältere, die in unserm Markus eine Bearbeitung erfahren habe, aus welcher jene sekundären Parteen desselben stammen. Aber diese Urmarkushypothese hat sich noch auf keine denkbare Form bringen lassen, so verschieden es auch versucht ist. Der durchweg einheitliche Sprach- und Darstellungsscharakter des zweiten Evangeliums widerstrebt ihr aufs äußerste; und sie genügt auch in jeder Form nur so lange, als man sich sträubt, die Parteen, in denen das erste Evangelium eine originale Darstellung hat, in vollem Umfang anzuerkennen. Es bleibt also nur die Annahme übrig, daß Markus die Quelle unsers ersten Evangeliums gekannt, aber das in ihr bereits Enthaltene sehr frei wiedergegeben und nach seinen Petruserinnerungen ergänzt hat. Dann mußte ja überall, wo der erste Evangelist seine Quelle treuer reproduziert, seine Darstellung dem Markus gegenüber ursprünglich erscheinen. Von einer solchen Quelle des ersten Evangeliums wissen wir aber genau; denn die Parteen, in welchen Lukas ohne Vermittlung des Markus mit Matthäus übereinstimmt, können nur aus ihr herrühren, weil bereits Weiße unwiderleglich erwiesen hat, daß das erste und dritte Evangelium zwei voneinander völlig unabhängige Schriften sind. Es ist auch längst mit einleuchtenden Gründen wahrscheinlich gemacht, daß jene Quelle nichts anderes war, als eine griechische Übersetzung der alten aramäischen Matthäusschrift, von der wir aus der ältesten

Überlieferung ebenso sicher wissen, wie von den Petrußerinnerungen des Markusevangeliums.

Nun hat freilich schon Weiße jene alte Apostelschrift und unser Markusevangelium für zwei voneinander durchaus unabhängige Schriften erklärt; und daran hält die große Mehrzahl der Kritiker noch heute fest. Darin hat sie auch unzweifelhaft Recht, daß jene Schrift nicht eine Quelle unsers zweiten Evangeliums ist in dem Sinne, wie sie neben unserm Markus die Quelle des ersten und dritten Evangeliums bildet. Gerade wenn sich uns die alte Überlieferung von dem Ursprung des Markusevangeliums aus den Petrußerinnerungen so vollständig bewährt, wie wir gezeigt haben, ist eine Benutzung anderer „Quellen“ vollständig ausgeschlossen. Aber nicht ausgeschlossen ist, daß Markus jene älteste Schrift gekannt und hochgeschätzt hat, daß sie unwillkürlich seine Darstellung beeinflusst hat oder von ihm herangezogen ist, wo seine Petrußerinnerungen versagten. Der Nachweis davon, wie weit das geschehen, wird freilich dadurch erschwert, daß der erste Evangelist, auch wo er auf jene alte Quelle zurückgeht, doch oft vielfach auch Züge der parallelen Markusdarstellung aufgenommen hat, die ihm die Erzählung zu bereichern oder zu verdeutlichen schienen. Daher kommt es, daß in den Parallelabschnitten oft die Indizien des Originalen und des Sekundären dicht nebeneinander wunderlich wechseln. Man sträubt sich dagegen nur, weil man die evangelische Schriftstellerei immer noch zu sehr nach dem Maßstabe unsrer historischen Quellenforschung beurteilt. Ein Evangelist, dem eine primäre Quelle zu Gebote steht, darf nicht gleichzeitig etwas aus einer sekundären sich aneignen. Aber unsere Evangelisten kennen solche Reflexionen nicht. Ihnen kommt es nur darauf an, möglichst verständlich und eindringlich zu erzählen. Freilich fehlt es auch nicht an solchen, welche die den Tatbestand in den Parallelabschnitten allein wirklich erklärende Annahme als „zu künstlich“ verwerfen und darüber lieber jenen Tatbestand umdeuten, bis er sich ihrer „einfacheren Hypothese“ fügt. Wir aber wollen unbefangen jene Parallelabschnitte prüfen, weil sich daraus die wichtigsten Resultate für die Geschichtlichkeit des Markusevangeliums ergeben.

Wir bemerkten schon, daß die Wiederkunftsrede Markus 13 die einzige größere Rede ist, welche unser Evangelium bringt. An sich ist das ja sehr begreiflich, da zur Stärkung

des Glaubens in einer Zeit, wo man bereits Grund hatte, von einem Verzug der so bald erhofften Wiederkunft zu reden, nichts notwendiger war, als auf die ebenso bestimmten, wie doch den Zeitpunkt im einzelnen unbestimmt lassenden Weissagungen Jesu hinzuweisen. Es fragt sich nur, wo Markus diese Rede her hat, die, wie wir sahen, aus seinen Petrußerinnerungen unmöglich stammen kann. Die Annahme der neueren Kritik, daß sie eine reine Komposition des Evangelisten sei, ist gegen alle Analogie in unsrer Evangelienliteratur. Sie wird nicht besser dadurch, daß man sie durch die sehr beliebt gewordene und doch schon an sich höchst seltsame Hilfshypothese zu stützen sucht, daß die eigentlich weissagenden Partien der Rede, also vielleicht schon 13,6. 8, jedenfalls aber 13,14—20. 24—31 aus einem „fliegenden Blatt“, einer kleinen judenchristlichen oder gar jüdischen Apokalypse stammen. Da liegt es doch viel näher, daß diese Abschnitte aus der Quelle des ersten Evangeliums herrühren, aus der Markus diese ihm so wichtigen Weissagungen entlehnt hat. Die Textvergleiche lehrt, daß hier fast durchweg der Matthäustext nur mit leichten stilistischen Variationen wiedergegeben ist, denen gegenüber fast überall sich jener als das Ursprüngliche erweist. Über irgendwie den Sinn berührende Abweichungen oder Zusätze in einem der beiden Texte mag man ja streiten, ob der erste Evangelist oder Markus das Ursprüngliche erhalten hat. Aber darüber darf man nicht streiten, daß das „sofort“ Matthäus 24,29 in Markus 13,24 einigermassen abgeschwächt ist, da eine spätere Zeit, in welcher die Wiederkunft immer weiter hinausgeschoben schien, ein solches „sofort“ unmöglich einsetzen konnte. Dann aber kann unser erster Evangelist nicht die von Markus irgend woher entlehnte Weissagung wiedergeben, sondern dieselbe muß aus der Quelle des ersten Evangeliums stammen, die dasselbe hier treuer als Markus erhalten hat.

Dafür aber, daß Markus hier die älteste Quelle benutzt, bietet die Rede Markus 13 noch andere schlagende Beweise. Dieselbe knüpft sich an eine Frage der beiden Jesu am nächsten stehenden Brüderpaare nach einem Zeichen, woran man erkennen könne, wann die von ihm geweissagte Zerstörung des Tempels eintreten werde (13,1—4). Die genaue Lokal- und Personalangabe spricht dafür, daß hier echte Petrußerinnerungen zu Grunde liegen. Nach ihnen hat

Jesus sich dagegen ablehnend verhalten und nur gewarnt, dieselbe nicht zu früh zu erwarten und Ereignisse für Vorzeichen zu halten, die es noch nicht seien (13,5. 7). Da nun die älteste Christenheit mit dem Fall des Tempels die Wiederkunft Jesu und das Ende erwartete (vgl. Mt. 24,3), so hat Markus, den wir so oft Sprüche ähnlichen Inhalts miteinander verknüpfen sahen, hier die Stelle gesehen, wo die ihm so wichtige Wiederkunftsrede der ältesten Quelle gesprochen sein könne und sie unlösbar mit jenen Warnungen Jesu verknüpft. In Wirklichkeit kann sie aber gar nicht mit der Frage der Jünger 13,4 zusammengehangen haben; denn sie redet gar nicht von der Zerstörung des Tempels, sondern ausschließlich von der Wiederkunft, und wo sie auf die Vorzeichen derselben zu sprechen kommt (Mt. 24,32 ff. — Mt. 13,28 f.), findet nicht die leiseste Hindeutung auf jene Frage der Jünger statt. Von entscheidender Bedeutung ist nun, daß in den ermahnenden Partien, die Markus mit dieser Wiederkunftsrede verbunden hat, mochte er darin noch einer lebendigen Erinnerung an die Warnungen Jesu, die Petrus mit der Antwort auf die Frage der Jünger 13,4 verknüpft hatte, folgen oder nicht, sich Stücke finden, die nur aus der ältesten Quelle stammen können. Denn abgesehen von kleineren Stücken, wie 13,21 f.; 34 f., an denen sich dies ebenfalls überzeugend nachweisen läßt, ist doch Markus 13,9 bis 13 nichts anderes als eine Spruchreihe dieser Quelle, die Matthäus 10,17—22 in die Aussendungsrede eingeschaltet ist, und die durch Lukas 12,11 f. noch als eine in jener durchaus selbständige erwiesen wird. Es zeigt sich auch in ihr, wie Markus mit einer gleich zu besprechenden Ausnahme, von rein stilistischen Abwandlungen abgesehen, die sich noch klar genug als solche darstellen, diese Weissagung des Jüngerschicksals ebenso treu aus jener Quelle reproduziert hat, wie die Wiederkunftsweissagung. Denn daß jene aus der Quelle des ersten Evangeliums, diese aus einer jüdischen oder judenchristlichen Apokalypse stammen sollte, ist doch gewiß äußerst unwahrscheinlich. Aber schon der erste Evangelist hat sichtlich erkannt, daß Markus 13,9—13 lediglich die von ihm schon Matthäus 10 gebrachte Weissagung ist; denn während er die von Markus in diese Rede versflochtene Wiederkunftsweissagung vielfach noch treuer als er nach der ältesten Quelle bringt, ersetzt er Markus 13,9—13 durch eine ganz freie Anwendung dieser Weissagung auf seine Zeitver-

hältnisse, in der nur noch das Schlußwort Markus 13,13 = Matthäus 10,22 nachklingt (Mt. 24,9b. 13) und die eigentümliche Umbildung, in der Markus 13,10 den Schluß von Matthäus 10,18 wiedergegeben hat (Mt. 24,14).

Damit kommen wir auf die einzige sachliche Abweichung, die Markus im Verhältnis zu der Urform der Weissagung des Jüngerschafts in der ältesten Quelle (Mt. 10) zeigt. Hier hatte Jesus 10,18 gesagt, daß, wenn die Jünger vor Statthalter und Könige geführt werden würden, ihnen damit Gelegenheit gegeben werden solle, diesen und damit ihrer heidnischen Umgebung Zeugnis von Christo abzulegen. Darin hatte Markus — und doch sicher mit vollem Recht — gesehen, daß nach Jesu Willen auch den Heiden die Verkündigung des Evangeliums zu vernehmen bestimmt sei. Da nun zu seiner Zeit die Heidenmission schon im vollsten Gange war, hat er das 13,10 so ausgedrückt, daß vor dem Ende noch allen Heiden das Evangelium gepredigt werden müsse. Daraus folgt freilich, daß zu dem, was wir die Geschichtlichkeit des Markusevangeliums nennen, keineswegs gehört, daß er überall den Wortlaut der Herrnworte festlegen wollte, was ja ohnehin unmöglich war, da Jesus aramäisch geredet hatte und er griechisch schrieb. Vielmehr scheut er sich durchaus nicht, überlieferte Herrnworte nach den Erfahrungen seiner Zeit und für die Bedürfnisse derselben zu erläutern und zu deuten. So sahen wir ihn ja schon das „sofort“ Mt. 24,29 umwandeln, weil zu seiner Zeit bereits klar geworden war, daß dasselbe nicht so buchstäblich zu verstehen sei, daß vielmehr die Wiederkunft nur in jenen Schreckenstagen (Mt. 13,24) eintreten werde, mochten dieselben nun lang oder kurz sein. So zeigt uns bereits die Wiederkunftsrede, daß Markus die Quelle des ersten Evangeliums gekannt und gelegentlich sogar wirklich benutzt hat. Sie zeigt ferner, daß der erste Evangelist die Form der Rede vor sich hatte, die sich dem Markus aus der Verknüpfung seiner Petrus-erinnerungen mit Weissagungsreden der ältesten Quelle ergab. Sie zeigt endlich, daß der erste Evangelist überall, wo er dem Markus folgt, von ihm abhängig erscheint, daß er aber auch mehrfach, wo dieser nur die älteste Quelle reproduziert, dieselbe noch treuer bewahrt hat.

Wir bemerkten schon, daß auch von der Ausfendungsrede Markus nur einige Hauptmomente mitteilt, nämlich die Vorschriften für die Reiseausrüstung der Jünger und für ihr

Verhalten zu den Empfänglichen und Unempfänglichen (6,8 bis 11). Auch an dieser Rede bestätigt sich uns das an der Wiederkunftsrede wahrgenommene Verhältnis unsers Markus zu unserm Matthäus. Die ursprünglichste Form derselben hat Luk. 10 allein erhalten, obwohl er, der 9,1—6 die Aussendung der Zwölf bereits nach Markus erzählt hatte, meinte, in der so vielfach von Markus abweichenden Aussendungsrede der ältesten Quelle eine Rede an den weiteren Jüngerkreis sehen zu müssen. Der erste Evangelist dagegen sah in ihr die Instruktion der Apostel für ihre zukünftige Mission, weshalb er auch von ihrer Aussendung bei Jesu Lebzeiten nichts erzählt und in sie die eben noch besprochene Weissagung des Jüngerschicksals verslicht (10,16—42). Aus der Vergleichung von Lk. 10 und Mt. 10 sehen wir noch deutlich, daß hier dieselbe Rede ihrer ältesten Quelle zu Grunde liegt; nur daß die Wiedergabe bei Mt. 10 mit durch die Fassung der Sprüche Mk. 6,8—11 beeinflusst ist, wie sich hier recht augenscheinlich erweisen läßt. Denn die älteste Form der Vorschrift für die Reiseausrüstung der Jünger, wie sie Lk. 10,4 erhalten ist, wird gerade dadurch so sicher bestätigt, daß die Anspielung darauf in Lk. 22,35 noch voraussetzt, daß die Rede an die Zwölf gerichtet war. Markus nun hatte in seiner schildernden Weise erzählt, Jesus habe die Jünger ausziehen geheißsen, wie sie waren, nur mit dem Wanderstab in der Hand, ohne Mundvorrat und Geld, leicht beschuht und leicht bekleidet (6,8f.). Der erste Evangelist hat nicht nur statt des Beutels Lk. 10,4 mit Markus das Geld genannt, sondern sogar alle Geldsorten aufgezählt. Vor allem aber hat er schon das später, wie wir aus Lk. 9,3 sehen, allgemein gewordene Mißverständnis der Erwähnung des Stabes bei Markus, als hätte Jesus auch diesen verboten. Genau dasselbe beobachten wir bei der zweiten von Markus erhaltenen Vorschrift, wo Mt. 10,14 die Wendung aus Mk. 6,11 erhalten hat, die Jünger sollten, wo sie keine Aufnahme fänden, den Staub von ihren Füßen schütteln. Aber das „ihnen zum Zeugnis“ zeigt doch deutlich genug, daß Jesus ursprünglich ihnen nur aufgetragen hatte, sie sollten ihnen das beim Abschied erklären (Lk. 10,10f.); denn die bloße Vollziehung dieser symbolischen Handlung konnte unmöglich von den Bewohnern bemerkt und verstanden werden, ihnen also nicht zum Zeugnis dienen. Es ist ja an sich sehr wohl möglich, daß Markus

nur die Form wiedergibt, in welcher Petrus von den Vorfchriften, die Jesus den Jüngern bei ihrer Aussendung gab, erzählt hatte. Aber Mt. 9,37b — 41, wo rein sachlich Sprüche der Aussendungsrede (Mt. 10,40. 42) in eine der ihm eigentümlichen Spruchketten versflochten sind, zeigt doch zu deutlich, daß Markus die Fassung derselben in der ältesten Quelle kennt, da seine sprachliche Fassung ihr zu ähnlich ist, um auf selbstständiger mündlicher Überlieferung zu beruhen.

Aus der Verteidigung Jesu wider den Vorwurf des Teufelsbündnisses sahen wir unsern Evangelisten 3,23—29 einige Sprüche einschalten, die durch 3,30 ausdrücklich als eine Art Parenthese abgeschlossen werden. Es gehören dazu vor allem die Gleichnisse 3,23—27, die nach V. 23 für Markus das Hauptinteresse hatten. Aber dieselben sind von ihm sehr frei wiedergegeben, da ja die Form derselben bei Lk. 11,17f. 21f. alle Indizien der Ursprünglichkeit für sich hat. Es wäre das nie verkannt worden, wenn nicht Mt. 12,25f. 29 sich hier größtenteils an die freie Wiedergabe des Markus angeschlossen hätte, obwohl 12,26 noch klar genug die ursprüngliche Form (Lk. 11,18) hindurchblickt. Daß aber Markus wirklich die Rede in der Form der ältesten Quelle kennt, zeigt deutlich die Art, wie er damit den Spruch von der Geisteslasterung verbindet (3,28f.), der nur im Zusammenhang dieser Rede sein Verständnis gewinnt. Lukas hat den zweiten Teil dieser Rede fallen gelassen, weil ihm nur in ihrem Zusammenhang die Sprüche von der Austreibung und der Rückkehr des unreinen Geistes (Lk. 11,24—26 = Mt. 12,43—45) verständlich zu werden schienen. Aber daß Lukas ihn in der ältesten Quelle las, zeigt Lk. 12,10, wo dieser ihn rein sachlich einreihet, indem er ihn auf die Lasterung des in den Jüngern redenden Geistes bezieht. Auch hier hat Lukas sicher die ursprüngliche Form des Spruches erhalten, da Mt. 12,31f. nur die Erweiterung und Verdeutlichung desselben bei Markus aufgenommen hat.

Wie in den Gleichnissen dieser Rede, so zeigt sich auch in der großen Parabelrede, wie frei Markus vergleichen wiedergibt. Es ist ja so begreiflich, daß Petrus bei der Wiedergabe von Gleichnissen sich nicht an den Wortlaut Jesu band, den er kaum überall in der Erinnerung haben konnte. Jeder Zug, der diese köstlichen Geschichten farbenreicher, eindrucksvoller

voller, bedeutsamer machen konnte, war ihm willkommen. So hat es Markus ihm nachgetan, so die später schreibenden Evangelisten. Daher die großen Verschiedenheiten gerade in der Wiedergabe der Gleichnisse. Nehmen wir die Senfkornparabel, die Lk. 13,19 ihre ursprüngliche knappste Form hat. Daß sie Markus aus der ältesten Quelle her hat, zeigt ihre Einleitung Mt. 4,30, die nur in dem Redezusammenhang bei Lk. 13,18 ihrer Bedeutung nach zu verstehen ist. Aber er hat ihre erzählende Form nach seiner schildernden Weise in eine Vergleichung umgekehrt und statt des Senfbaums die Senfstaupe genannt, die wirklich unter den Gartengewächsen das größte ist, um den Kontrast des kleinen Anfangs und des großen Endes noch schlagender hervortreten zu lassen. Das erhellt am deutlichsten aus der Art, wie der erste Evangelist, der ja dieses Gleichnis mit ihm in die Parabelrede versetzt hat, sichtlich die beiden Gestalten, in welchen ihm die Rede bei Markus und in der ältesten Quelle vorlag, kombiniert (Mt. 13,31f.). Markus hat aus dem Unkrautgleichnis Mt. 13,24—30 nur diejenigen Züge entlehnt, welche das allmähliche Wachstum von der Aussaat bis zur Ernte veranschaulichen; und daraus ein neues Gleichnis gestaltet. Denn nach seiner Weise, die Aussprüche Jesu sachlich zusammenzuordnen, hat er statt der Parabelrede der ältesten Quelle eine Parabeltrilogie gebildet, welche die Begründung, die Entwicklung und die Vollendung des Gottesreiches darstellt, obwohl wir doch von dem dritten Gleichnis aus Lukas sicher wissen, daß es einer viel späteren Zeit angehört. So erklärt sich auch, warum er das Gleichnis vom Sämann, das wir Lk. 8,5—8 noch in seiner einfachsten ursprünglichen Form lesen, in einer so farbenreichen Ausführung bringt (Mt. 4,3—9). Vielleicht pflegte es schon Petrus in dieser Form zu erzählen, da ja das ganze folgende Jüngergespräch über den Zweck des Parabellehrens und die Andeutungen Jesu über die praktische Verwertung des Gleichnisses (Mt. 4,10—20) sicher aus den Petruserinnerungen des Markus herrühren. Da sich der erste Evangelist weder jene reichere Form des Gleichnisses noch dieses Jüngergespräch entgehen lassen wollte, zeigt er sich in dem ganzem Abschnitt Mt. 13,1—23 ausschließlich von Markus abhängig.

In ähnlicher Weise lassen sich fast sämtliche einzelne Aussprüche Jesu, die Markus in seinen Spruchketten sachlich zusammenreihet, in der Quelle des ersten und dritten Evange-

liums nachweisen, aus der wir erst ihren ursprünglichen Zusammenhang und ihre ursprüngliche Beziehung kennen lernen. Hier liegt an sich überall die Möglichkeit vor, daß sie Markus trotzdem aus seinen Petruserinnerungen geschöpft hat; aber auch hier ist doch vielfach die schriftstellerische Formung derselben mit der in der ältesten Quelle zu verwandt, als daß nicht wenigstens auch die Erinnerung an diese auf ihn sollte eingewirkt haben. Wie bestimmt dem Evangelisten zuweilen selbst die Adresse der Sprüche in der ältesten Quelle vorschwebt, zeigt Mt. 8,34, wo das Herzurufen der Menge im Zusammenhange unseres Evangeliums völlig unvorstellbar ist und sich lediglich aus einer Reminiscenz an Lk. 14,25 erklärt. Auch Mt. 12,38 begreift man schwer, warum Jesus in seinem Lehren des Volkes plötzlich zu einer so schroffen Polemik gegen die Schriftgelehrten übergeht, von denen einer noch eben sich ihm so wohlwollend gezeigt hat (12,32—34). Aber wir wissen, daß die Aussprüche 12,38f. aus einer Rede der ältesten Quelle herrühren (Mt. 23,5—7 = Lk. 11,43), die nach Mt. 23,1 jedenfalls in erster Linie, vielleicht ursprünglich allein, an die Volksmenge adressiert war. Allgemein anerkannt ist die Tatsache, daß der erste Evangelist so häufig denselben Spruch einmal in seiner dem Markus gegenüber zweifellos ursprünglichen Form nach der ältesten Quelle bringt und dann, wenn er ihn im Zusammenhange des Markus und in dessen freierer Fassung begegnet, ihn noch einmal in Anlehnung an die Markusauffassung bringt, weil er die so verschieden gefaßten Sprüche überhaupt für verschiedene hält, obwohl in seiner Nachbildung des Markus doch oft genug auch die ältere Form des Spruches noch anklingt. So läßt sich also aus den Redestücken bei Markus zweifellos erweisen erstens, daß Markus die Quelle des ersten Evangeliums gekannt und aus ihr manches entlehnt hat; und zweitens, daß der erste Evangelist, obwohl er vielfach noch die Form der Herrnworte aus jener Quelle treu bewahrt, sich doch auch ebenso oft an die erweiternde und verdeutlichende Fassung derselben bei Markus angeschlossen hat. Dann muß er aber stets in jenem Falle dem Markus gegenüber original, in diesem sekundär erscheinen. Wenn wir nun annehmen, daß dasselbe auch den Erzählungsstücken gegenüber der Fall sein werde, so steht dem nichts entgegen als das Vorurteil, daß jene älteste Quelle keine Erzählungsstücke enthalten habe, das schon

durch den Hauptmann von Rapharnaum (Mt. 8,5—13 = Lk. 7,1—10) und die Dämonenaustreibung (Mt. 9,32—34 = Lk. 11,14f.) hinreichend widerlegt wird.

Zwei Erzählungen haben das erste und zweite Evangelium allein aufbehalten, die Geschichte von der Kananäerin und die Salbung in Bethanien. Beide haben mit dem Grundgedanken des Abschnitts, in den sie wie parenthetisch eingeschaltet sind, nichts zu tun, sondern sind nur aus schriftstellerischen Gesichtspunkten eingereiht. Die erste will lediglich bestätigen, daß Jesus im Heidenlande verborgen bleiben wollte und keineswegs die Absicht hatte, dort seine gewöhnliche Wirksamkeit zu beginnen (7,24). Von der zweiten sahen wir schon, daß sie lediglich zeigen will, wie Jesus bereits, während die Volkshäupter noch ratlos nach Mitteln suchten, ihn zu verhaften, völlig sicher seinem Tode entgegensah (14,1f., vergl. mit V. 8). Schon das deutet darauf hin, daß sie von anderswoher entlehnt sind. Nun ist aber, wie sich noch Punkt für Punkt nachweisen läßt, die erste Geschichte (7,25—30) eine freie Wiedergabe der nach Mt. 15,22—28 erhaltenen älteren Erzählungsform. Um schlagendsten zeigt sich das Mt. 7,27, wo, um das in judenchristlichen Kreisen häufige Mißverständnis von Mt. 15,24 abzuschneiden, dieser Ausspruch mit Mt. 15,26 sofort dahin zusammengefaßt wird, daß die Kinder nur zu erst gesättigt werden sollen. Es bestätigt das wiederum, daß es dem Evangelisten nicht auf den Wortlaut der von ihm mitgeteilten Herrn Worte ankommt, sondern auf die Sicherstellung ihres rechten Verständnisses. Bei der Salbungsgeschichte (Mt. 14,3—9) können die Erweiterungen, die dem einfacheren ältesten Texte Mt. 26,6—12 hinzugefügt sind, sehr wohl aus der Art herrühren, wie Petrus diese Geschichte zu erzählen pflegte. Aber Mt. 14,8 ist doch augenscheinlich eine Erläuterung des dunkeln Wortes Mt. 26,12, da die Salbung hier ausdrücklich als eine antizipierte Einbalsamierung bezeichnet wird. Auch rührt mindestens die Fassung des Wortes 14,9, das sich Mt. 26,13 nicht hat entgehen lassen, sicher von Markus her, da sie darauf hinweist, wie das dem Weibe verheißene Ehrengedächtnis bereits dadurch sicher gestellt war, daß die Tat desselben in der ältesten Schrift, welche, wie Markus in der seinen (vergl. Mt. 1,1), die Freudenbotschaft von Christo in alle Welt hinausstrug, schon tatsächlich erzählt war.

In die Erzählung von der ersten Rundreise Jesu durch

Galiläa Mt. 1,39 finden wir die Heilung des Ausfälligen (1,40—45) eingeschaltet, die wieder Mt. 8,2—4 in der knappen Form stilisiert ist, welche den Erzählungen der ältesten Quelle eignet, und von Markus, wohl auf Grund einer Petrus Erzählung, mannigfach ausgemalt wird. Es bedarf nur der Hinweisung auf 1,42, um zu sehen, wie dort der scheinbar dunkle Ausdruck Mt. 8,3b erläutert ist. Aber ganz entscheidend ist die Art, wie Markus das Wort Jesu Mt. 8,4 aufgefaßt und verwertet hat. Schon die Anreihung dieser Erzählung an die Bergrede in der ältesten Quelle, der sie der erste Evangelist, ohne irgend eine Kenntnis der Markusbildung zu verraten, entnommen hat, zeigt den ursprünglichen Zweck dieses Wortes. Jesus wollte, seinem Worte Mt. 5,17 getreu, daß der Geheilte sich mit keinem Wort als rein gerieren solle, ehe er nicht seine gesellschaftliche Pflicht erfüllt und durch die Zulassung zum Opfer von dem Priester seine Heilung attestiert erhalten habe. Dagegen hat Markus, der Intention des Abschnitts, in welchen er die Geschichte einreicht, entsprechend, nur an derselben als an einem typischen Beispiel zeigen wollen, wie trotz aller Verbote Jesu, von seinen Heilungen zu reden, der Ruf von ihm als dem Wunderarzt sich nur immer weiter verbreitet und die Begeisterung für ihn gesteigert habe. Im übrigen ist das Wort Mt. 1,44 mit Mt. 8,4 so gleichlautend, daß der Evangelist notwendig dies Wort der ältesten Quelle gekannt haben muß.

Überaus lehrreich sind die beiden Erzählungen, die wir Markus Kap. 5 unter einem rein sachlichen Gesichtspunkt zusammenreihen sahen. Schon das erweckt die Vermutung, daß sie von anderswoher entlehnt sind, wo sie bereits auf jene Pointe hinausliefen, um deretwillen sie Markus zusammenreichte. Diese Vermutung bestätigt sich aber dadurch, daß mit jeder von ihnen eine andere Erzählung verbunden ist, die mit jenem Gesichtspunkt gar nichts zu tun hat, also nur aufgenommen sein kann, weil sie schon dort mit ihr zeitlich aufs Engste verbunden war. Auch das ist sehr bemerkenswert, daß Markus die Überfahrt ans Ostufer (4,35—41) in einer Weise direkt an die Parabelrede anschließt, wie er es sonst nie bei seinen sachlich verbundenen Erzählungen tut. Er muß sie also in der ältesten Quelle im engsten Zusammenhange mit der Parabelrede vorgefunden haben; und wir können das nur nicht mehr nachweisen, weil der erste Evan-

gelöst diese Geschichte bereits aus ihrem Zusammenhange gelöst hat, um sie in seinem Tableau der Wunderheilungen Jesu unterzubringen (Mt. 8,18—34). In der Erzählung vom Seesturm selbst aber, die wenigstens 4,36. 38a Züge zeigt, die Markus nur von dem Augenzeugen herhaben kann, beruht die einzige sachliche Abweichung von der älteren Erzählung auf der lediglich schriftstellerischen Erwägung, daß das tadelnde Wort Jesu (4,40) doch erst Eindruck machen konnte, als der Sturm gestillt war und nicht, als die Jünger, noch vom Schrecken der Situation befangen, Jesum weckten. Und doch zeigt die mit Mt. 8,26 übereinstimmende Fassung des Wortes Jesu Mt. 4,40, daß dasselbe allerdings gesprochen ist, als die Jünger noch von Furcht erfüllt waren. In die zweite Erzählung ist die Geschichte vom blutflüssigen Weibe eingeschaltet (Mt. 5,24 — 34), von der es doch unbestreitbar ist, daß wir Mt. 9,20 — 22, davon die älteste und einfachste Darstellung haben. Auch hier zeigt eine Reihe von Detailzügen wie 5,24b. 26. 29. 32 f., die nur aus der Erzählung des Augenzeugen stammen können, daß Markus eine ältere Darstellung durch sie erweitert, obwohl dadurch gelegentlich eine so ungeheuerliche Periode wie 5,25—27 entsteht. Das erhellt aber entscheidend aus der auf Grund von 5,30f. gebildeten späteren Vorstellung von dem Hergang der Heilung, die durch eine von Jesu ausgegangene Kraft bewirkt sein soll. So klar die Erzählung gerade durch ihre Detailzüge zeigt, wie dieselbe entstand, so gewiß schließt sie das Wort Mt. 9,22 aus, das Markus darum auf die Zusage einer dauernden Heilung beziehen muß (5,34).

In eigentümlicher Weise tritt aber in der Geschichte der Totenerweckung selbst, in welche diese Erzählung eingeschaltet ist, das Verhältnis des zweiten zum ersten Evangelium hervor. Hier hatte die älteste Quelle, der es immer nur darauf ankam, die Worte, die Jesus bei den von ihr erzählten Geschichten gesprochen, mit einem knappen Rahmen zu umgeben, in ihrer skizzenhaften Weise es so dargestellt, als ob es in der folgenden sich von vornherein um eine Totenerweckung handelte (Mt. 9,18). Markus verbessert das dahin, daß Jesus nur gerufen wurde, weil das Mägdlein in den letzten Zügen lag, und erst unterwegs die Botschaft kam, es sei bereits gestorben (5,22f. 35f.). In der Art, wie dieselbe darauf hinweist, man möge den Meister nicht unnötig bemühen, spiegelt sich noch klar der wirkliche

Sachverhalt, wonach man Jesu wohl eine Krankenheilung selbst in den schwierigsten Fällen zutraute, aber an die Möglichkeit einer Totenerweckung im Entferntesten nicht dachte. Der ältesten Quelle kam es in ihrer knappen und doch so plastisch abgerundeten Darstellung, die nicht die mindeste Kenntnis von der ausführlichen Markusbildung (5,37 bis 43) zeigt, nur darauf an, wie sich das allen nur lächerlich erscheinende Wort Jesu doch so sicher erfüllte (Mt. 9,24f.). Es ist schwer verständlich, daß man hier, wie in allen ähnlichen Fällen, immer noch von einer „Verkürzung“ der Markusbildung in unserm ersten Evangelium redet. Die einzige Perikope, wo wirklich eine solche Verkürzung von Mt. 6,19—29 vorliegt (Mt. 14,5—12), zeigt doch zur Genüge, wie dieselbe sich sofort durch zahlreiche Unebenheiten der Darstellung verrät. Hier aber handelt es sich keineswegs nur um Weglassung von Ausmalungen, die ja Mt. 5,37 ausdrücklich auf den Augenzeugen zurückgeführt werden. In der Tat wäre das aramäische Wort Jesu an das wunderbar zum Leben wiedererwachte Mägdlein (5,41) nicht nur eine seltsame Spielerei, sondern auf absichtsvolle Täuschung durch den Schein eines Ohrenzeugen berechnet, wenn es eine bloße Ausmalung des Markus wäre. Die Notiz aber von dem Umherwandeln des zwölfjährigen Mädchens und von dem Befehl, ihm zu essen zu geben (5,42. 43b), wäre doch eine mehr als sonderbare Erfindung. Vielmehr gibt das Verbot, von der wirklichen Auferweckung zu reden (5,43a), uns erst den Schlüssel für das schon in der ältesten Quelle berichtete doppelsinnige Wort Jesu und das Hinausweisen aller Anwesenden. Jesus wollte nicht in den Ruf eines Wundermannes kommen, der gekommen sei, ihre Toten aufzuwecken, wie ihre Kranken zu heilen. Daher sollte es für alle außer den von ihm ausgewählten Augenzeugen dabei bleiben, daß das Kind nicht gestorben sei, sondern nur geschlafen habe. Gerade an diesen Punkt knüpft ja die Auffassung unserer Erzählung durch Markus an, der sie als ein Zeichen für die Unempfänglichkeit der Menge selbst der Wundertätigkeit Jesu gegenüber hier einreicht. Indem er die Austreibung derselben erst nach dem Verlassen des Wortes Jesu eintreten läßt, betrachtet er es als Strafe für die Lächer, daß sie das Wunder nicht sehen dürfen (5,40).

Die Austreibung der Dämonen bei Gerasa zeigt in der farbenreichen Schilderung des Besessenen (5,3—5), in dem

Gespräch Jesu mit ihm, das erst erklärt, warum schon in der ältesten Erzählung immer von Dämonen in der Mehrzahl die Rede war (5,9), in der höchst verständlichen Bitte des Dämonischen (5,10), in der Schilderung des Geheilten (5,15) und in der Zurückweisung seiner Bitte, in den Jüngerkreis einzutreten (5,18 ff.), die deutlichsten Spuren einer Ergänzung der älteren Erzählung aus den Petrus-erinnerungen des Markus. Dagegen ist es ein offenkundiges Mißverständnis desselben, wenn er die Bannungsformel Mt. 8,32 als eine Erlaubnis Jesu auffaßt (5,13), um welche die Dämonen gar nicht gebeten haben, da sie sich ja gänzlich in der Gewalt Jesu wissen und nur seinen Befehl erwarten (Mt. 8,31 = Mt. 5,12). Denn daß ihm wirklich die ältere Erzählung bekannt ist und in ihrer Form unwillkürlich auf ihn einwirkt, zeigt sich deutlich an einigen Anebenheiten seiner Darstellung. Markus erzählt die Begegnung mit dem Dämonischen 5,2 ganz im Anschluß an Mt. 8,28, wo nur durch ein Mißverständnis der ältesten Quelle seitens des ersten Evangelisten von zwei Dämonischen erzählt ist, weil schon jene immer von einer Mehrheit von Dämonen und darum von einem schwer Beseffenen redete. Dennoch heißt es erst Mt. 5,6, daß der Beseffene, als er Jesum von fern erschaute, auf ihn zulief. Ebenso erzählt Markus 5,10 von der Bitte des Dämonischen, während er 5,12, wo nur die positive Spezialisierung der Bitte folgt, mit der ältesten Quelle (Mt. 8,31) eine Mehrheit aus ihm reden läßt, ohne einmal die Dämonen zu nennen, wie dort geschieht. Eine gleiche, aus demselben Grunde entstandene schriftstellerische Anebenheit zeigt die Heilung des Gichtbrüchigen. Markus hat dieselbe, an den Gesichtspunkt der vorübergehenden Erzählung anknüpfend, mit einer ausführlichen Schilderung der wunderlichen Art eingeleitet, wie man des Volksandranges wegen den Kranken zu Jesu bringen mußte (2,2—4), die nur auf seine Petruserinnerungen zurückgehen kann. Trotzdem lenkt er 2,5 wörtlich in die Form der älteren Erzählung (Mt. 9,2) ein, obwohl doch das geschilderte Gebahren der Träger vielmehr erwarten läßt, daß Jesus daraus ihren Eifer oder ihre Dringlichkeit ersah als ihren Glauben. Denn da es sich in der folgenden Erzählung hauptsächlich um ein höchwichtiges Wort Jesu handelt (Mt. 9,5f. = Mt. 2,9—11), hat Markus sich, abgesehen von den leichtesten stilistischen Abwandlungen, so eng wie selten an die Urrelation angeschlossen, wie denn

auch die übrige Erzählung im Vergleich mit Mt. 9,3—8 nur sachlich bedeutungslose schriftstellerische Erläuterungen zeigt (Mk. 2,6 ff. 12).

Einen überaus wertvollen Beitrag zur Lösung unserer Frage bieten die beiden Speisungsgeschichten. Für eine wirklich kritische Geschichtsbetrachtung kann kein Zweifel sein, daß es sich hier nur um zwei verschiedene Überlieferungen desselben Ereignisses handelt. Denn abgesehen von der völligen Undenkbarkeit, daß die Jünger nach den Erfahrungen des ersten Falls sich beim zweiten genau so ratlos zeigten wie beim ersten, was Markus wohl bemerkt und durch seine Bemerkung 6,52 doch nur unzureichend motiviert hat, handelt es sich bei den beiden Erzählungen nur um Varianten, wie sie jede mündliche Überlieferung zeigt. Ob man die Menge auf 4 oder auf 5 Tausende veranschlagte, ob 5 Brote und 2 Fischlein da waren, oder 7 Brote und wenige Fischlein, ob jeder Jünger noch seinen Reisekorb mit den übriggebliebenen Brocken füllte, oder ob gerade soviel Körbe voll Brocken übrig blieben, wie Brote dagewesen waren, das bleibt sich doch wirklich gleich. Aber wie die Vorstellung von einer doppelten Volksspeisung entstand, das erklärt sich am einfachsten dadurch, daß Markus von derselben einen Bericht jener ältesten Quelle kannte und eine Erzählung des Petrus, die in einzelnen Punkten nicht übereinstimmten, und die er darum auf verschiedene Vorfälle beziehen zu müssen glaubte. Nun erklärt sich auch die Art, wie er den einen Teil seiner Darstellung in zwei parallelen Erzählungsgruppen aufbaute, die sich an die vermeintlichen zwei Speisungen anknüpften, und wie er das sicher von Petrus überlieferte Wort 8,19 nach dieser Vorstellung vervollständigen zu müssen glaubte, sogar im Anschluß an die verschiedene Art, wie bei beiden Berichten die Art der Körbe verschieden bezeichnet war. Daß wirklich der eine derselben der ältesten Quelle angehörte, erhellt daraus, daß sich der erste Speisungsbericht (Mk. 6,35—44) aufs deutlichste als Erweiterung des Mt. 14,15—21 erhaltenen, sicher in allem Wesentlichen den Bericht der ältesten Quelle wiedergebenden Textes darstellt, während Mt. 15,32—39 sich durchweg als von Mk. 8,1—9 abhängig erweist. Daß aber Markus die Geschichte auch aus einer Petrus Erzählung kannte, erhellt daraus, daß er eine Reihe von Zügen derselben, wie die ganz an Mk. 14,5 erinnernde Veranschlagung des Bedürfnisses und die Art

der Lagerung, die doch allein eine rasche Verteilung und eine ungefähre Abschätzung der Menge ermöglichte (Mt. 6,37. 39f.), bereits in den ersten Bericht verslicht, dem gegenüber dann der zweite ziemlich farblos erscheint.

So fließen dem Evangelisten doch tatsächlich immer wieder die beiden Speisungsberichte ineinander. Nach dem ersten will Jesus nach Bethsaida (6,45), nach dem zweiten kommt er nach Bethsaida (8,22). Der erste, aus der ältesten Quelle stammende Bericht wird eingeleitet mit einer sicher aus der Petrusüberlieferung stammenden, höchst einleuchtenden Motivierung des Rückzugs Jesu auf das Ostufer, des Zusammenströmens der Volksmenge und der Entstehung des Bedürfnisses, auf das daher auch die Jünger zuerst aufmerksam werden (6,30—36). Der zweite, dessen Varianten nur aus den Petruserinnerungen erklärlich sind, beginnt mit der völlig unvorstellbaren und durch nichts motivierten Voraussetzung, daß die Volksmenge schon drei Tage bei Jesu verweilt hat, und läßt Jesum selbst auf das Bedürfnis aufmerksam werden (8,1—3), was doch nach drei Tagen reichlich spät kommt. Hier sehen wir offenbar recht schwache Versuche des Evangelisten, die Wiederholung der Speisung zu motivieren, nachdem er die ihm von Petrus überlieferte Motivierung der Volksspeisung schon bei der ersten verbraucht hat. Auf die erste Speisung folgt die Erzählung von der unvergeßlichen Nachtfahrt, die noch in wichtigen Punkten die Erinnerung des Augenzeugen verrät (Mt. 6,45—51), und von der Mt. 14,22—33 schon wegen der Petrusepisode eine erweiterte Bearbeitung ist, auf die zweite die Zeichenforderung (Mt. 8,11f.), deren engen Zusammenhang mit der ersten und einzigen Speisung wir noch erkennen werden. Es ist mir nicht bekannt, daß all diese Erscheinungen von der Voraussetzung aus, daß Markus ein durchaus selbständiger Schriftsteller sei und die älteste Quelle keine Volksspeisung erzählt habe, auch nur irgendwie zu erklären versucht sind.

Mit der Berklärungsgeschichte verbindet sich, wie wir sahen, die Heilung des mondsüchtigen Knaben (Mt. 9,14 bis 27), die mit dem Gesichtspunkt des Abschnitts, in dem jene steht, keinerlei Beziehung hat. Nach der Analogie ähnlicher Fälle scheint daher diese Verbindung dem Evangelisten durch die älteste Quelle gegeben zu sein. Allerdings ist sie reicher als irgend eine andre Erzählung derselben nach den Mitteilungen des Augenzeugen ausgemalt, und ihr Eingang

(9,14 ff.) setzt voraus, daß schon in den Petruzerinnerungen sie mit dem Erlebnis der Jünger auf dem Berge verknüpft war. Aber daß hier eine ältere Erzählung zu Grunde lag, folgt daraus, daß erst Markus die Krankheit der eigentümlichen Zufälle wegen, die von ihr überliefert waren, auf Beseffenheit zurückgeführt hat, obwohl wir von periodischer Beseffenheit, und nun gar im Knabenalter, nie etwas in den Evangelien hören und beides der durch diese selbst gebotenen Auffassung der Beseffenheit sogar widerspricht. Die älteste Erzählung redete einfach von einem mondsüchtigen Knaben (Mt. 17,15), und obwohl sich der erste Evangelist die Austreibung eines Dämon nicht hat entgehen lassen (Mt. 17,18a nach Mt. 9,25f.), der doch vorher mit keiner Silbe erwähnt war, schließt sie mit der Konstatierung einer einfachen Heilung (Mt. 17,18b). Wir wissen aber, daß die älteste Quelle (vergl. Lk. 13,32) und ebenso Markus (vergl. 1,34), noch ganz bestimmt zwischen Heilungen und Teufelaustreibungen unterscheiden. Daß aber Markus auch das Schlußwort Mt. 17,20 noch in der Quelle las, folgt aus Mt. 11,23, wenn er auch 9,29 statt dessen einen überlieferten Ausspruch angeknüpft hat, der die Frage der Jünger direkter zu beantworten schien. Das Jünerggespräch beim Abstieg vom Berge (9,9—13) rührt ja zweifellos aus den Petruzerinnerungen her, da sich Mt. 17,9—13 durchweg als eine den Ausdruck des Markus erleichternde Bearbeitung desselben darstellt. Aber der Berklärungs-geschichte selbst (9,2—8) liegt aller Wahrscheinlichkeit nach eine ältere Darstellung zum Grunde, die Markus nach seinen Petruzerinnerungen ausgeführt hat, da sich in Mt. 17,1—8 die Indizien des Ursprünglichen und des Sekundären so wunderbar kreuzen, wie nur in den Abschnitten, wo nachweislich dieser Fall vorliegt.

In diesem Zusammenhange müssen wir noch auf den Eingang des Evangeliums (1,2—13) zu sprechen kommen. Derselbe will offenbar den Jesus, von dem seine Erzählung handelt, bezeichnen als den von dem verheißungsmäßigen Vorläufer angekündigten, in der Taufe gesalbten und von der Himmelsstimme bezeugten, in der Versuchung bewährten Gottessohn, als den ihn die Überschrift (1,1) bezeichnet hatte. Etwas ausführlicher verweilt der Eingang nur bei dem Auftreten des Täufers, dessen nach volkstümlicher Überlieferung gegebene Schilderung (1,6) übrigens durch die älteste Quelle vollauf bestätigt wird (vergl. Mt. 11,8. 18). Taufe und

Versuchung werden dagegen nur ganz kurz als bekannte Tatsachen erwähnt, insbesondere 1,12 f. setzt doch zweifellos voraus, daß dem Evangelisten und seinen Lesern Überlieferungen wie Mt. 4,2—10 = Lk. 4,2—12 bekannt waren, da die bloße Erwähnung der Versuchung Jesu durch den Teufel diesen sonst schlecht hin unverständlich sein mußte. Ein schlagender Beweis dafür ist aber, daß Mt. 1,12, wie Mt. 4,1 = Lk. 4,1, Jesum vom Geist in die Wüste getrieben werden läßt, während doch die Jordanaue, in der Johannes taufte und aus der Johannes herkommt, 1,4 selbst im Anschluß an die Jesajastelle (1,3) als die Wüste bezeichnet war, was sehr wohl geschehen konnte, da ihr südlicher Teil tatsächlich Steppencharakter hatte. So schreibt aber kein ganz unabhängiger Schriftsteller. Aus derselben Quelle, wie die hienach auf Markus einwirkende Versuchungsgeschichte, muß auch der Taufbericht Mt. 3,13—17 stammen. Es ist eben undenkbar, daß ein Schriftsteller, der eben nach Mt. 1,10 die Vision Jesu zugeschrieben hat, die in ihr ergehende Himmelsstimme an einen andern als an ihn gerichtet sein lassen kann. Der erste Evangelist hat also eine ältere Erzählung, die nach ihrem Zusammenhang nur von einem Erlebnis des Täufers berichtete, mit der Darstellung des Markus kombiniert. Warum dieser nicht erzählt, was der Täufer sah und hörte, erklärt sich nach Zweck und Zusammenhang seines Eingangs von selbst; aber daß er das Erlebnis Jesu, von dem er erzählt, lediglich aus dem kannte, wodurch es nach der ältesten Quelle zur Kenntnis des Täufers gekommen war, folgt aus dem engen Anschluß von Mt. 1,10 f. an Mt. 3,16 f., da Markus nur dem schlichten Sichöffnen der Himmel sein malerisches Zerreißen derselben substituiert.

Daß das Täuferswort 1,7 f. auf einer Erinnerung an die älteste Quelle beruht, folgt schon daraus, daß die Verwandlung des Nachtragens der Schuhe (Mt. 3,11) in das Auflösen ihrer Riemen durch die Hinzufügung des Sichbückens noch deutlich die Absicht verrät, die tiefe Demütigung des Täufers noch eindrucksvoller zu malen. Die Verwandlung der Gegenüberstellung von Wasser- und Geistesbaptismus in eine direkte Ankündigung des Kommens des Messias kann nur von dem herrühren, der nach ihrer Form bereits auf die Wassertaufe des Johannes als eine Tatsache der Vergangenheit zurückblickt. Die Erwähnung der von Markus fortge-

lassenen Feuertaufe erklärt sich aber nur aus einem Zusammenhange, der durch Mt. 3,11f. — Lk. 3,16f. als der der ältesten Quelle konstatiert ist. Da endlich Markus von sich aus nirgends alttestamentliche Zitate in seine Darstellung verslicht, so muß er auch das Jesajazitat 1,3, das seine Erzählung im Folgenden bestimmt, aus ihr entlehnt haben. Das wird aber dadurch auffällig bestätigt, daß auch das irrtümlicherweise damit verbundene Maleachizitat (1,2) aus einer Rede der ältesten Quelle (Mt. 11,10 = Lk. 7,27) herrührt.

Diese Beobachtungen, die sich durch eine kritische Textvergleichung im Einzelnen leicht auf Schritt und Tritt vermehren lassen, sind für die Geschichtlichkeit des Markusevangeliums von hoher Bedeutung. Wir ersehen daraus, daß viele der von Markus mitgeteilten Erzählungen aus dem Leben Jesu und viele Aussprüche desselben auf zwei gleichwertige Quellen zurückgehen, auf die Petruserinnerungen und auf eine Sammlung von Reden und Erzählungen, die von der Überlieferung auf den Apostel Matthäus zurückgeführt wird. Aber wollte man auch ohne jeden ersichtlichen Grund die Glaubwürdigkeit dieser Überlieferung in Abrede stellen, so folgt aus Inhalt und Form jener Quelle selbst, daß sie nur aus dem Apostelkreise stammen kann, der noch lange in Jerusalem beisammen blieb. Nur in diesem Kreise, in dem die Erinnerung des einen die des andern ergänzte und verbesserte, konnte man es unternehmen, auch größere Reden Jesu nach ihren Hauptmomenten in die Erinnerung sich zurückzurufen. Nur in ihm konnten die Ereignisse, auf die man immer wieder zurückkam, weil sie zu bedeutsamen Aussprüchen Jesu Anlaß gegeben hatten, jene abgeschliffene, gleichsam monumentale Erzählungsform erhalten, welche sie in der ältesten Quelle zeigen.

Aber noch in anderer Beziehung ist unser Resultat von hoher Bedeutung. Die Art, wie Markus seine Petruserinnerungen wiedergab, können wir nicht mehr kontrollieren, wohl aber die Art, wie er die noch vielfach aus dem ersten und dritten Evangelium feststellbare Urform der Erzählungen und Reden der ältesten Quelle behandelt. Hier fällt einerseits die große Freiheit auf, mit der er sich vielfach dem Wortlaut derselben gegenüber in Geschichten und Aussprüchen bewegt. Nun wird uns dieselbe aber leicht begreiflich. Sicher hatte doch Petrus seine Erzählungen aus dem Leben Jesu oder die Aussprüche des Herrn, wenn er sie „nach dem

Bedürfnis seiner Lehrvorträge“ anwandte, nicht immer mit denselben Worten wiederholt. Am wenigsten konnte er sich dem Wortlaut der ältesten Quelle anschließen, an deren Entstehung er ja wenig beteiligt war, da er am frühesten Jerusalem zu verlassen genötigt wurde (Apostelgesch. 12,17) und schon vorher mehrfach auswärts tätig war (ebendaf. 8,14. 9,32). Gelegentlich konnte wohl Markus annehmen, daß Petrus von einem andern Ereignis geredet oder einen andern Ausspruch Jesu gemeint habe, wie wir gesehen und sich noch vielfach anderweitig nachweisen läßt. Aber eine solche Harmonistik mit Bewußtsein zu treiben, lag ihm doch gänzlich fern. Jeder, der, wie er, noch mitten im Flusse der mündlichen Überlieferung stand, mußte einen lebendigen Eindruck davon haben, daß keine Erzählung aus dem Leben Jesu in all ihren Details und kein Ausspruch Jesu im Wortlaut so unverrückbar feststand, daß man nicht den Hergang jener nach eigener Erwägung auch anders vorstellen und den Sinn dieses nicht auch anders verdeutlichen oder ihn anders in dem Zusammenhange, in dem man ihn brachte, verwerten konnte. Darum nahm Markus nicht den geringsten Anstoß daran, die Erzählungen der ältesten Quelle und ihre Herrnworte nach seinen Petruserinnerungen oder nach schriftstellerischer Reflexion zu ergänzen oder zu verbessern.

Andererseits lernen wir, daß diese Freiheit nie so weit ging, die eigentliche Substanz der Geschichte anzutasten oder unerkennbar zu machen, daß durch alle verschiedenen Fassungen der ursprüngliche Sinn der Aussprüche Jesu noch klar genug hindurchscheint. Wo jene, wie dieser aus zwei gleichwertigen Quellen feststeht, da wird doch die Kritik, die so oft über diese Dinge nach subjektiven Voraussetzungen abspricht und mit den Begriffen von Sage und Legende, von Mythos und Dichtung ein oft recht unbedachtes Spiel treibt, etwas ernstlicher erwägen müssen, ob jene Voraussetzungen oder diese Begriffe ihnen gegenüber berechtigt sind. Etwas ganz anders ist die Frage, inwieweit die Entstehungsverhältnisse des Markusevangeliums und seine dadurch bedingte Erzählungsweise der Geschichtlichkeit desselben unübersteigliche Schranken ziehen, und darauf werden wir jetzt näher eingehen müssen.

3. Die Schranken der Markusdarstellung.

Die neuere Kritik, welche die völlige Ungeschichtlichkeit des Johannesevangeliums für erwiesen hält, traut sich zu, auf Grund des Markusevangeliums allein ein Bild des geschichtlichen Lebens Jesu und seiner pragmatischen Entwicklung zu gewinnen. Die von dieser Richtung ausgegangenen Darstellungen des Lebens Jesu erzählen dasselbe an der Hand unsers Evangeliums, als gäbe dasselbe eine chronologische Geschichtserzählung. Was sie von Pragmatismus in derselben finden, ist freilich meist zwischen den Zeilen gelesen, wie noch jüngst der radikalste Kritiker in seinem „Messiasgeheimnis“ ihnen mit beachtenswerten Gründen nachgewiesen hat. Aber wir haben gezeigt, daß man damit dem Evangelium einen Zweck unterschiebt, den es nicht hat, und Anforderungen an dasselbe stellt, die es nach seinen Entstehungsverhältnissen nicht erfüllen kann.

Gleich die erste Erzählung aus dem öffentlichen Leben Jesu, die Jüngerberufung (1,16—20), zeigt uns die Schranken der Markusdarstellung. Gewiß deuten die Detaillerinnerungen dieser Geschichte auf einen Augenzeugen, insbesondere die (freilich wenig bemerkte) Unterscheidung einer ausdrücklich motivierten Aufforderung zur Nachfolge beim ersten Brüderpaare und eines bloßen Rufs, der sofort verstanden und befolgt wird, beim zweiten; ebenso die gegen die spätere Abplattung noch so originale Form der Verheißung, daß sie erst durch Jesum Menschenfischer werden sollen. Aber ist für eine pragmatische Geschichtschreibung dieser Hergang wirklich verständlich? Allerdings scheint 1,14f. die Möglichkeit offen zu lassen, daß die bisherige Wirksamkeit Jesu ihn allmählich diese Männer als seiner Berufung würdig kennen gelehrt und sie zur Annahme derselben geneigt gemacht hat. Aber das Folgende schildert doch so zweifellos den Eindruck des ersten Auftretens Jesu in Rapharnaum, daß diese Annahme völlig ausgeschlossen ist. Aus Johannes wissen wir freilich, daß diese Männer schon im Kreise des Täufers mit Jesu bekannt geworden sind; aber dessen Darstellung soll ja völlig ungeschichtlich, wohl gar eine Antizipation dieser Berufung sein, obwohl dort von einer solchen mit keiner Silbe die Rede ist. Das soll ja eben der große Vorzug der Markusdarstellung sein, daß sie den Täufer wohl auf seinen größeren

Nachfolger hinweisen, aber durchaus noch nicht Jesum als denselben bezeichnen läßt; daß Markus nur von einem inneren Erlebnis Jesu bei seiner Taufe, aber nicht von einer Offenbarung der Messianität Jesu an den Täufer und durch ihn an seine Jünger erzählt. Nur begreift man dann eben nicht, wie diese Männer so bereit sind, Beruf und Vaterhaus zu verlassen, um einem Manne zu folgen, den sie so wenig kennen, wie er sie kennt. Sollte er selbst bereits die Nähe des Gottesreiches verkündigt haben, so können sie doch nicht ahnen, mit welchem Recht er das tut; und was sollen sie sich vollends unter dem Beruf eines Menschenfischers denken, der doch jedenfalls mit dem, was sich ein Jude unter dem kommenden Gottesreich denkt, schlechterdings nichts zu tun hat?

Das Erste, was man von einer geschichtlichen Darstellung des Lebens Jesu erwartet, ist doch die Entwicklung und Erklärung seiner Erfolge und Mißerfolge bei dem Volke, in dem er wirkte. Eine solche gibt Markus nicht und kann sie nicht geben, da er ja fast ausschließlich die Bildung und Erziehung des Zwölfjüngerkreises ins Auge faßt. Selbst der Abschluß dieses (3,14) ist ja infolge seiner rein sachlichen Anordnung offenbar verfrüht, da wir noch 5,18, ja selbst 10,21 Erzählungen fanden, welche voraussetzen, daß derselbe noch nicht geschlossen war. Von dem Vorhandensein eines weiteren Jüngerkreises, der doch jedenfalls die wichtigste Frucht seiner Wirksamkeit und dessen Entwicklung von entscheidender Bedeutung für dieselbe war, gibt zwar Markus 3,34. 4,10 eine Andeutung; aber es genügt ihm, seine Existenz konstatiert zu haben im Gegensatz zu der unempfindlichen Volksmenge. Diese Unempfindlichkeit erscheint bereits im zweiten Teil des Evangeliums und bildet einen scharfen Kontrast mit der Begeisterung, welche Jesus nach dem ersten anfänglich fand; aber wie es dazu gekommen, wird nicht erklärt. Das ist um so auffallender, als jene Begeisterung, über deren Wert sich Jesus freilich nie täuschen ließ (9,15. 19), in dem auch später immer wieder und nur immer lebhafter geschilderten Zusammenströmen der Volksmassen zu Jesu fortdauert und doch selbst nie ausreichend erklärt wird. Denn unmöglich können doch all diese Massen heilungsbedürftig gewesen sein. Und wenigstens der Exorzist, der Jesu Namen als Zauberformel braucht (9,38), oder die Eltern, die ihre Kindlein zu Jesu bringen, daß er sie segne (10,13), müssen doch noch etwas anders in ihm gesehen haben, als einen

Wunderarzt. Nun ist freilich die Kritik völlig einig darin, die Äußerung Jesu, in welcher jene Unempfänglichkeit so scharf hervortritt (4,11 f.), für durchaus ungeschichtlich zu erklären, mag sie darin nur eine „hypochondrische“ Auffassung von den Erfolgen der Predigt Jesu sehen oder noch tiefere Absichten des Evangelisten dahinter mutmaßen. Daß derselbe nie wieder darauf zurückkommt, gibt ihr ja dazu ein scheinbares Recht; aber sie beraubt sich dadurch vollends jeder Möglichkeit, aus dem Markusevangelium ein Bild von den tatsächlichen Erfolgen der Wirksamkeit oder Mißerfolgen Jesu zu gewinnen.

Zunächst ist einfach zu konstatieren, daß nach allem, was wir bisher erkannt haben, auch das Jüngergespräch, in dem diese Äußerung vorkommt, aus den Petruserinnerungen stammt und darum im Wesentlichen geschichtlich sein wird. Daß der Ausspruch Jesu mit weitverbreiteten Vorstellungen von dem Wesen und Zweck der Parabeln nicht übereinstimmt, ist ja kein Grund dagegen. Übrigens ist nicht zu übersehen, daß Jesus gar nicht von dem Zweck seines Parabelredens überhaupt spricht, sondern von den Gleichnissen, in denen er das Geheimnis des Gottesreiches darstellt. Veruft man sich dagegen auf den allerdings mißverständlichen Ausdruck 4,33 f., so zeigt doch 7,14 f., wo Jesus dem Volk das Verständnis eines Gleichnisses zumutet und seine Jünger sehr hart anläßt, weil sie noch nach der Bedeutung desselben fragen (7,17 f.), daß er nicht in der Allgemeinheit, in der man ihn meist nimmt, gemeint sein kann. Auch 12,12 wird zwar nicht vom Volke direkt gesagt, daß es ein Gleichnis verstand, aber vorausgesetzt, wie wenig dazu gehörte, ihm dasselbe verständlich zu machen. Daß aber wirklich jene Gleichnisse, in denen nach Jesu Wort das Geheimnis des Gottesreiches enthalten war, nicht so leicht verständlich sind, beweist die Tatsache, daß man bis heute nicht die Andeutungen, welche Jesus über die praktische Anwendung der Sämannsparabel gibt (4,14—20), wie vielleicht schon Markus selbst, für die eigentliche Deutung derselben hält. Aber in diesen schlichten täglichen Erfahrungen liegt doch nun einmal keinerlei Geheimnis, am wenigsten ein Geheimnis des Gottesreiches. Unmöglich kann der Ausspruch Jesu 4,11 sagen wollen, seinen lernbegierigen Anhängern sei das Geheimnis des Gottesreiches bereits offenbar geworden, weil sie ja dann weder der Parabeln noch ihrer Deutung bedurften, und weil

sie doch tatsächlich nach ihrer Deutung fragen und Jesus 4,13 voraussetzt, daß auch sie dieselben nicht verstehen. Die beiden den Markus benutzenden Evangelisten (Mt. 13,11. Lk. 8,10) haben ihn auch nicht so verstanden. Wer aber erwägt, was die alttestamentliche Stelle, auf die Jesus 4,12 anspielt, unter dem Strafgericht der Verstockung versteht, der wird sich nicht mehr so sehr wundern, wenn Jesus den Erfolg seines Parabelredens vom Reiche Gottes als einen gottgewollten bezeichnet. Wenn auch dieses die für alle höheren Interessen unempfindliche Volksmasse nicht einmal anreizte, nach der Erklärung dieser doch unmöglich bildlos zu nehmenden Geschichten zu verlangen, so mußte sie allerdings zuletzt gänzlich unfähig werden, die Predigt Jesu zu verstehen und sich durch sie zur Sinnesänderung antreiben zu lassen.

Aber das ist allerdings unbestreitbar, daß der Evangelist nichts beibringt, um das richtige Verständnis dieses Ausspruchs Jesu zu sichern. So unvermittelt die in ihm konstatierte Unempfindlichkeit des Volkes auftritt, selbst seinen Heilwundern gegenüber, so wenig kommt Markus auf dieselbe zurück. Nur noch einmal wird geschildert, aber doch auch nur recht unzureichend motiviert, wie man in Nazaret an ihm Anstoß nahm (6,2f.). Wir hören sogar Äußerungen über Jesum (6,14f. 8,28), die doch keineswegs von völliger Unempfindlichkeit für die einzigartige Hoheit Jesu zeugen. Was es eigentlich war, das dem Volke trotz der andauernden Begeisterung für ihn das Herz für die eigentliche Verkündigung Jesu verschloß, erfahren wir aus unserm Evangelium nicht; und damit fehlt uns in ihm jeder Schlüssel für ein pragmatisches Verständnis der Erfolge seiner Wirksamkeit. Wir hören wohl, daß sich Jesus in der späteren Zeit von seiner öffentlichen Wirksamkeit zurückzog; aber bei der rein sachlichen Anordnung der Erzählungen in unserm Evangelium fehlt uns nicht nur jede Kenntnis von dem Zeitpunkt, in dem dies geschah, sondern auch jede Einsicht in das Motiv dieses Rückzugs. Wenn in unserm Evangelium das Bedürfnis der Jüngerunterweisung als dies Motiv erscheint, so ist doch klar, daß damit lediglich der Übergang gemacht werden soll von der Schilderung der Volkswirksamkeit Jesu zu der der Jüngerunterweisung; geschichtlich kann das doch unmöglich das alleinige Motiv gewesen sein.

Hier setzt nun die kritische Auffassung des Lebens Jesu

ein mit dem Pragmatismus, den sie dem Markusevangelium unterlegt. Die „Fluchtwege“ sollen es gewesen sein, die den immer schwerer Bedrohten nötigten, sich immer mehr aus der Öffentlichkeit zurückzuziehen. Diese Annahme findet aber in unserem Evangelium auch nicht den geringsten Anhalt, da sich Jesus 3,7 wohl von dem unfruchtbaren Streit mit seinen Gegnern zurückzieht, aber nicht vor ihren Verfolgungsplänen, vor denen er doch am See nicht sicherer war als in irgend einer Stadt. Schon Breda hat es der neueren Kritik gegenüber geltend gemacht, und wir haben es vollauf bestätigt gefunden, daß von einer allmählichen Steigerung der Feindschaft gegen Jesum in unserm Evangelium nichts zu sehen ist. Jene „Fluchtwege“ sind aber auch geschichtlich undenkbar. Von Herodes wissen wir, daß ihn die Unwesenheit Jesu in seinem Gebiet mehr beunruhigte, als daß Jesus von ihm eine Gefahr befürchtete, der er doch gerade mit seinem Aufbruch nach Jerusalem entschlossen entgegenging (Lk. 13,33f.). Sie waren auch völlig zwecklos, da Jesus doch immer wieder nach Galiläa zurückkehrte (7,31. 8,22. 9,30. 33), wo er, wie in Peräa (10,1), im Machtgebiet des Herodes und also seinen angeblichen Verfolgungen immer wieder ausgesetzt war. Die Schriftgelehrten und Phariseer aber besaßen ja keinerlei Machtmittel, um ihm ans Leben zu gehen. Auch weiß unser Evangelium tatsächlich nichts von verschiedenen Reisen ins Ausland, sondern nur von einer großen Reise ins Heidenland (7,24. 31), da wir ja sahen, daß sein Verweilen im Gebiet von Cäsarea Philippi (8,27) geschichtlich nur in die Rückkehr von derselben fallen kann.

Bietet so unser Evangelium kein ausreichendes Motiv für den Rückzug Jesu von seiner öffentlichen Wirksamkeit und damit für die Unempfänglichkeit des Volkes trotz aller Begeisterung für ihn, so löst das Johannesevangelium das Rätsel in überaus verständlicher Weise. Der Aufstandsversuch nach der Volksspeisung (Joh. 6,14f.) war es, der Jesu zeigte, daß es ihm nicht gelungen war, die Bevölkerung Galiläas für seine höheren Ziele zu gewinnen, und damit war seine fernere Wirksamkeit daselbst hoffnungslos geworden. Er hat es einmal dem Volke durch die Tat zeigen müssen, daß die Hoffnungen, die es auf ihn gesetzt hatte, eitel seien. Diese Tatsache steht fest, ganz abgesehen davon, wie weit der Evangelist ihre ungeheure Tragweite durchschaute. Gerade je weniger er sie durchschaute, desto weniger ist sie dem

Verdacht einer tendentiösen Erdichtung ausgesetzt, mit dem die neuere Kritik die Ungeschichtlichkeit des Johannesevangeliums zu erweisen sucht. Übrigens ist es ja nur der Widerschein derselben, wenn bei Markus in seinen beiden parallelen Erzählungsreihen der Rückzug Jesu von der öffentlichen Wirksamkeit an die Volksspeisung geknüpft erscheint. Zwischen beiden liegt auch Mt. 8,11 die Zeichenforderung, die nach dem Zusammenhang von Joh. 6,30f. die Folge davon war, daß Jesus dem Volke das Eine verweigert hatte, was es ihm unzweifelhaft gemacht hätte, daß er der Messias sei. Dazu kommt bei Markus noch die Erinnerung, daß Jesus in andern Landesteilen wieder seine öffentliche Wirksamkeit aufnahm (10,1).

Die neuere Kritik glaubt nach Markus in dem Petrusbekenntnis (8,29) den eigentlichen Wendepunkt im Leben Jesu gefunden zu haben. Aber schon Wrede hat gezeigt, daß man damit demselben eine Bedeutung beilegt, die es im Markusevangelium gar nicht hat, indem es nach 8,31 ausdrücklich nur als die Voraussetzung des Beginns der Leidensverkündigung in Betracht kommt. Es ist doch immer nur der Eindruck, den wir aus Mt. 16,16—19 mitbringen, wenn wir von einem feierlichen Bekenntnis reden; die schlichte Antwort, die Petrus auf die Frage Jesu gibt, läßt von einer besonderen Bedeutung, die ihr der Evangelist beilegen will, wirklich nichts ahnen. Es ist sogar überaus zweifelhaft, ob der 8,27b. 28 erzählte Anlaß dazu eine originale Darstellung des Markus ist. Wir haben ja hier die seltsame Erscheinung, daß der Bericht über die im Volke umgehenden Ansichten über Jesum (6,14f.) noch einmal wiederkehrt, und zwar mit der Modifikation, daß man ihn nicht nur wie dort für eine den alten Propheten gleiche Erscheinung, sondern wie Mt. 16,14, für einen der alten Propheten selbst hält, der wiederauferstanden sein mußte. Vergleichen begegnet uns sonst im Markusevangelium nur, wo dasselbe einmal einen Spruch selbstständig bringt und einmal in Reminiscenz an die älteste Quelle (9,35, vergl. mit 10,43 = Lk. 22,26). Auch klingt die Frage Jesu, wofür sie den Menschensohn halten (Mt. 16,33), doch sicher ursprünglicher als die Frage Mt. 8,27b. Vor allem aber hat schon Wrede nachgewiesen, daß die Annahme der Kritik, Markus wolle zeigen, wie hier zum ersten Mal die Erkenntnis der Messianität Jesu durchbricht, mit den eigenen Voraussetzungen des Evangeliums

unverträglich sei. Auch in ihm erklärt sich ja Jesus unzweideutig für den einzigartigen Menschensohn, der die Macht hat, Sünden zu vergeben und über die rechte Art der Sabbathheiligung zu entscheiden (2,10. 28), für den Bräutigam, mit dessen Dasein für die Jünger die messianische Freudenzeit angebrochen (2,19), für den Stärkeren, der den Starken überwunden hat (3,27f.), für den Säemann, dessen Erfolge bei der Predigt des Wortes das Geheimnis des Gottesreiches darstellen (4,11. 14). Trotz aller Betonung ihrer Verständnisschwachheit deutet Markus doch nirgends an, daß die Jünger derartige Erklärungen Jesu nicht verstanden haben.

Wenn man für jene Bedeutung des Petrusbekenntnisses sich immer wieder auf das Verbot beruft, die angeblich neu gewonnene Erkenntnis dem Volke mitzuteilen (8,30), so faßt man die 6,14f. 8,28 berichteten Volksmeinungen über ihn so auf, als sei das Volk noch niemals auf den Gedanken gekommen, Jesus könne oder wolle der Messias sein. Das ist aber doch gänzlich unmöglich, da manche jener Erklärungen Jesu vor allem Volke geschehen waren und mindestens die Beseffenen es ihm allerorten zuriefen, daß Jesus der Messias sei (1,24. 3,11). Allerdings tritt in der Schilderung der Volksbegeisterung für Jesum nirgends hervor, daß man hoffte, er werde sich als den zum Messias Bestimmten erklären oder erweisen. Aber wir sahen ja, daß dieselbe bei Markus überhaupt in ihren Motiven nicht erklärt wird. Darum muß natürlich auch jenes Verbot an die Jünger im Grunde unerklärt bleiben. Auch hier gibt uns erst das Johannesevangelium den uns bei Markus fehlenden Aufschluß. Hier hören wir nicht nur, daß das Volk ihn zum Messias (in seinem Sinne) ausrufen wollte, sondern daß Jesus sich dem entzog (6,15), und daß, als er ihm sogar ein Zeichen dafür verweigerte, daß er sei, was er mindestens für jetzt noch nicht heißen wollte, das Volk und selbst seine bisherigen Anhänger den Glauben an seine Messianität aufgaben (6,66f.). Nun verstehen wir, daß jene Volksmeinungen Mt. 8,28 nicht besagen wollen, daß das Volk ihn n o c h n i c h t, sondern daß es ihn n i c h t m e h r für den Messias hielt. Nun begreifen wir, daß Jesus nicht mehr von seiner Messianität geredet haben wollte, weil das nur immer aufs Neue die politischen Hoffnungen des Volkes erwecken konnte, die zu dämpfen er alle Ursache hatte.

Dazu kommt, daß im Markusevangelium, wie wieder schon Brede gezeigt hat, es völlig unerklärt bleibt, wie bei Jericho (10,47 f.) und dann beim Einzug in Jerusalem (11,9 f.) plötzlich die Begeisterung für Jesum als den Messias hervorbricht. Gerade nach einer Zeit längerer Zurückgezogenheit und Entfernung von dem Hauptschauplatz seiner öffentlichen Wirksamkeit ist das doch doppelt unbegreiflich; und die Kritik, welche das Markusevangelium für ausreichend hält zur Darstellung einer pragmatischen Entwicklung des Lebens Jesu, hat zur Erklärung davon nur Reflexionen beigebracht, von denen das Evangelium mindestens nichts andeutet. Aber diese Einzugszene selbst ist doch im Grunde bei Markus völlig unbegreiflich. Schon in ihren Voraussetzungen. Man versteht nicht, wie Jesus, der nach ihm zum erstenmal nach Jerusalem zu kommen scheint, in Bethanien nicht weit vor den Toren der Stadt, über ein dort angebundenes Eselsfüllen genau Bescheid wissen kann (11,2), wenn er nicht absolute göttliche Allwissenheit hat, die ihm der Evangelist doch keineswegs beilegt. Man begreift nicht, wie er dort Anhänger haben kann, die auf die Botschaft, daß der Herr das Füllen bedarf, sofort bereit sind, ihm dasselbe zu überlassen (11,3. 6) und bei denen er wie selbstverständlich nächtigt (11,11). Aber das Merkwürdigste ist, daß die Volksmenge erst, als Jesus das Reittier besteigt, anhebt, ihn mit königlichen Ehren als den nahenden Messias zu begrüßen (11,7 f.). Und doch ist es gewiß glaubwürdig, wenn Joh. 12,16 sagt, daß selbst die Jünger erst nach der Erhöhung Jesu in dem Kommen Jesu auf einem Eselsfüllen eine Erfüllung von Sachrj. 9,9 erkannten, und also die Volksmenge unmöglich darin die Aufforderung zu einer messianischen Demonstration erblicken konnte.

In Wirklichkeit läßt die Darstellung des Markus kaum erraten, daß eine solche beabsichtigt ist, da es in ihr wie selbstverständlich erscheint, daß das Volk ihn als den nahenden Messias feiert. Höchstens könnte man in 10,48 finden, daß der Blinde verhindert werden soll, Jesum als den Davidssohn anzurufen, um die Absicht einer solchen Ovation nicht vorzeitig zu verraten. Aber auch Jesus scheint nichts darin zu sehen, was irgend welche Konsequenzen für ihn haben könnte, da er sofort nach dem Einzug wieder ruhig nach Bethanien zurückkehrt. Schon die beiden Evangelisten, die unser Evangelium benutzen, haben das so auffällig ge-

funden, daß sie Jesum sofort nach dem Einzug seine Wirksamkeit in Jerusalem mit der Tempelreinigung beginnen lassen (Mt. 21,12. Lk. 19,45). Das ist aber ebenso unmöglich, da die von Jericho heranziehende Festkaramane unmöglich zu einer Tageszeit eintreffen konnte, wo der Tempelmarkt noch im Gange oder ein Einschreiten dagegen noch möglich war. Das will ja eben Markus damit andeuten, daß Jesus sich alles im Tempel ansah, aber da es bereits spät war, nach Bethanien zurückkehrte (11,11). Erst aus Joh. 12 wird alles klar. Jesus ist gar nicht mit der Festkaramane eingezogen, sondern in Bethanien geblieben, wo er längst bekannt war und nun das Festmahl, bei dem er gesalbt wurde, erst seine richtige Zeitstellung und Motivierung empfängt. Der sogenannte Einzug war also vielmehr eine Einholung durch die Festpilger, welche Joh. 12,9. 12 völlig durchsichtig motiviert wird.

Die auf Markus allein sich gründenden Darstellungen des Lebens Jesu pflegen es sehr dramatisch auszumalen, wie Jesus, nachdem das Volk endlich zur Erkenntnis seiner Messianität gelangt ist, und er auf seine Ovation eingegangen, sofort in den Tempel geht, um sich dort als den theokratischen König zu gerieren. Aber von diesem Zusammenhang der Dinge verrät Markus auch nicht die leiseste Ahnung. Erst am andern Tage kommt Jesus in den Tempel und beginnt die Verkäufer und Käufer auszutreiben (11,15), was er offenbar schon am vorigen Abende, als er den Greuel des Tempelmarktes sah, beabsichtigte und nur der vorgerückten Tageszeit wegen unterließ (11,11). Dann beginnt er das Volk zu lehren und in seiner Lehre mit alttestamentlichen Prophetenworten darzutun, was der von ihm abgestellte Tempelmarkt für ein gottwidriger Unfug sei (11,17). Irgend eine Andeutung, daß er hier in Kraft seiner Messiaswürde aufgetreten, gibt weder er noch der Erzähler. In der Theokratie Israels ist das Auftreten gegen Mißbräuche, die von der Obrigkeit ausgehen oder geduldet werden, uraltes Prophetenrecht. Es fragt sich nur, was Jesus für ein Interesse haben konnte, diesen Tempel zu reinigen, dessen nahe Zerstörung er so sicher vorherseh (13,2), dessen Kultus ungestört zu erhalten, mindestens jetzt er gar kein Interesse mehr haben konnte. Dann aber erscheint dieser Akt als eine der sonstigen Besonnenheit Jesu doch kaum entsprechende Provokation der Volkshäupter, die nach

Mt. 11,18 ausdrücklich nicht sowohl an seinem Vorgehen als daran Anstoß nehmen, daß er den von ihnen solange geduldeten Anflug als Tempelschändung verurteilt. So ist auch dieser Hergang in dem Zusammenhange, in dem ihn Markus bringt, unverständlich. Aber diesen Zusammenhang hat ja erst der Evangelist, der, wie wir sahen, eine klare Vorstellung von der pragmatischen Entwicklung des Lebens Jesu nicht hat und nicht haben konnte, hergestellt und mußte ihn herstellen, da er überhaupt nur von einem Festbesuch Jesu erzählt und also auf ihn alles verlegen mußte, was Petrus von jerusalemischen Ereignissen erzählt hatte. Nun wissen wir aber aus Joh. 2, daß dieser Vorfall sich in Wahrheit bei dem Festbesuch Jesu zugetragen hat, an dem er zum ersten Male öffentlich hervortrat. Johannes bestätigt vollständig die Darstellung des Markus, wonach Jesus sich damit keineswegs als den Messias proklamieren wollte, sondern nur als einen zeigen, der in das religiöse Leben des Volkes als solches eingreifen und darum zunächst die Störung und Vergiftung seiner Religionsübung abstellen wollte. Auch die Art, wie er es tut, wird doch erst aus der johanneischen Darstellung verständlich, da man schwer begreift, wie sich die Verkäufer und Käufer so einfach hinausstreiben ließen, während jene, von denen Joh. 2,14f. allein die Rede ist, schon von selber folgten, wenn Jesus mit der Geißel ihr Vieh hinaustrieb.

Schwer verständlich ist bei Markus das Verhalten des Volkes nach dem Einzug. Obwohl dasselbe nach der Begrüßung Jesu als messianischen König doch ganz andere Dinge von ihm erwarten mußte als eine Fortsetzung seiner Lehrtätigkeit im Tempel, hört es ihm doch gern zu (11,18. 12,12. 37). Von einem Eindruck, den die Antwort Jesu auf die Steuerfrage machte, ist keine Rede, obwohl dieselbe doch definitiv alle seine Hoffnungen enttäuschte. Die Volksbegeisterung für ihn, die der Hoherat 11,18 fürchtete, scheint noch 14,2 unverändert, wenn man von Jesu offener Verhaftung einen Aufruhr befürchtet. Ob irgend eine Parteinahme für Jesum in dem Verlangen der zur Burg heraufströmenden Volksmenge nach der Osteramnestie lag (15,8), erfahren wir nicht. Wir erfahren nur, daß die Volkshäupter erst sie zur fanatischen Forderung der Kreuzigung bewogen (15,11. 13f.), und daß die Menge dann freilich mit ihnen noch den am Kreuze Hängenden verhöhnt (15,29. 31). Aber

woher eigentlich die Hierarchie Jesum so blutdürstig verfolgte, auch das erfahren wir bei Markus nicht. Wir verstehen, wie die Pharisäer, die immer wieder mit ihm in Streit gerieten und allemal den kürzeren zogen, die durch die Volksbegeisterung für Jesum ihre Stellung im Volke schwer bedroht sahen, ihn von früh an tödlich haßten (3,6). Auf sie möchte passen, was Mt. 15,10 von dem Reide der Volkshäupter sagt (vgl. schon 11,18); aber die Pharisäer waren doch immer nur eine Partei im Hohenrat, und sicher nicht die entscheidende. Wohl hören wir 11,18 von einem gleich tödlichen Haß der Hohenpriester gegen ihn nach der Tempelreinigung, aber ein solcher ist doch weder durch den Eingriff in ihre obrigkeitlichen Befugnisse, noch durch seine indirekte Verurteilung ihrer schlechten Polizeihandhabung, die dazu in alte Prophetenworte gekleidet war, ausreichend motiviert. Man begreift ja kaum, wie nach 12,12 die Obrigkeit Jesum zu verhaften trachten kann, weil sie eins seiner Gleichnisse auf sich beziehen zu müssen meint; aber sie unterläßt es auch wohlweislich, weil sie dadurch nur sich selbst verraten würde. Was aber 12,13 von der Intrigue, die sie gegen ihn anspinnen, und 14,1 f. von ihren Sorgen wegen der Art seiner Verhaftung erzählt, das setzt alles ihren tödlichen Haß voraus, erklärt ihn aber nicht. Wer das Johannesevangelium mit etwas andern Augen liest, als die voreingenommene Kritik, der weiß, daß wir dort die Lösung für diese Frage finden.

Wir haben bisher freilich die Vollmachtsfrage außer acht gelassen, zunächst weil sie irgend etwas Feindseliges nicht enthält. Gewiß war die Hierarchie infolge eines Akts wie die Tempelreinigung voll berechtigt, an Jesum die Frage zu richten, in welcherlei Vollmacht er solches tue (11,28). Auch Joh. 2,18 wird ja nach der Tempelreinigung diese Frage an ihn gerichtet, wenn auch ihre Fassung dort dadurch bedingt ist, daß Johannes in der Antwort Jesu eine Hinweisung auf das Jonaszeichen seiner Auferstehung findet (2,20 f. vergl. Mt. 12,39). Denn wenn Markus bemerkt, daß die Interpellation geschah, als Jesus im Tempel umherwandelte, so will er damit doch andeuten, daß nach der Tempelreinigung am vorigen Tage noch nichts geschehen war, was dieselbe veranlassen konnte. Wenn seine Fassung der Frage von einer Mehrheit von Taten redet, deren Berechtigung er erweisen soll, und also noch auf ähnliche Übergriffe hinzudeuten scheint, wie den Eingriff in die Tempelpolizei, so haben wir

doch von solchen nirgends etwas gehört. Schon seine beiden Bearbeiter meinten darum hinzufügen zu müssen, daß er im Tempel lehrte (Mt. 21,23. Lk. 20,1), obwohl doch in Israel die Lehre durchaus frei war und an kein Amt gebunden. Die Fassung der Frage bei Markus wird aber dadurch geschichtlich unmöglich, daß ihr zweiter Teil offenbar voraussetzt, es handle sich um die messianische Vollmacht. Diese hatte aber Jesus bei der Tempelreinigung gar nicht beansprucht; und wenn Markus die Worte der Hierarchen darauf bezog, daß er sich beim Einzug als messianischen König hatte feiern lassen, was bei seiner Darstellung desselben, wie wir sahen, wenig wahrscheinlich ist, so bleibt der Ausdruck immer höchst sonderbar. Denn daß er den törichten Illusionen einer begeisterten Volksmasse nicht wehrte, war doch immer kein angemessenes Tun. Dennoch zeigt die Antwort Jesu, daß dieser sie wirklich auf die von ihm beanspruchte messianische Vollmacht bezog. Daraus folgt aber lediglich, daß dies sicher geschichtliche, aus echter petrinischer Überlieferung stammende Gespräch in eine ganz andre Situation hineingehört. Eine solche finden wir etwa bei dem jerusalemischen Aufenthalt Joh. 5, wo Jesus wirklich sein Recht, den Geheilten zu einer Sabbatverletzung (im Sinne der Juden) zu veranlassen, auf seine messianische Vollmacht im Sinne von Mt. 2,28 zurückgeführt hatte. Daß Markus das Gespräch hierher versetzt, hat denselben Grund, wie bei der Tempelreinigung, und so sind ihm in der Frage 11,28 Erinnerungen an zwei ganz verschiedene Vorfälle zusammengeschlossen.

Selbst in der Geschichte des letzten Mahles, die doch sicher auf Petruserinnerungen zurückgeht, gewahren wir noch die Schranken der Markuserzählung. Markus hat wohl gehört, daß Jesus den Jüngern direkt sagte, einer von ihnen werde ihn verraten, und welchen Eindruck das auf sie machte (Mt. 14,18f.); aber was für einen Zweck und was für weitere Folgen das hatte, davon weiß er nichts mehr. Er läßt Jesum sein Wort nur in etwas anderer Form wiederholen und knüpft eine Drohung für seinen Verräter an (14,20f.), die eigentlich nicht seine Aussage begründet, sondern warum er sie gemacht hat, also gewiß rein sachlich angereicht ist. Erst aus Johannes erfahren wir, daß jene Vorhersagung der letzte Versuch war, den Judas zu entfernen, nachdem es durch wiederholte Andeutungen nicht gelungen (Joh. 13,10. 18. 21), und daß erst infolge jenes Eintauchens

in die Schüssel, das dem Evangelisten nach Mt. 14,20 dunkel vorschwebt, es ihm gelang (Joh. 13,26. 30). Damit wird auch erst klar, wann und woher sich Judas aus dem Jüngerkreise entfernte, während er Mt. 14,43 mit der Wache erscheint, ohne daß vorher irgend etwas über seine Entfernung gesagt ist. Daß in der Erzählung von der Verleugnung des Petrus bereits die Quelle der Petrus-erinnerungen versiegt ist, haben wir gesehen. Wie es aber kam, daß man immer wieder versuchen konnte, näheres von der dreimaligen Verleugnung zu erzählen, wird erst aus Joh. 18,15f. klar, wonach wirklich noch einer der Jünger auf dem Hofe anwesend war, wo es zu derselben kam.

Noch ein überaus charakteristischer Punkt muß hier erwähnt werden: Nach Mark. 15,2—5 bejaht Jesus rundweg die Frage des Pilatus, ob er der König der Juden sei, und verweigert jede Antwort auf die andern Anklagen der Hierarchen. Trotzdem ist es auch bei Markus völlig klar, daß der Statthalter Jesum für unschuldig hält und ihn loszulassen wünscht (15,9f. 14), wodurch freilich seine spätere Handlungsweise (15,15) recht schwer begreiflich wird. Daß das keine pragmatische Geschichtsdarstellung ist, liegt auf der Hand. Einen, der sich offen als Kronprätendenten bekennt und jeder weiteren Erörterung hartnäckiges Stillschweigen entgegensetzt, konnte Pilatus nur schlechtweg und sofort zum Tode verurteilen. Wie sollte auch die volkstümliche Überlieferung von diesen Dingen Näheres wissen, da ja alles im Palast des Statthalters vor sich gegangen war? Man setzte eben einfach voraus, daß Jesus sich dort nicht anders verhalten haben werde, als, wie man glaubwürdig gehört hatte, vor dem Tribunal des Hohenrats, wo er die Messiasfrage bejahte, auf alle andern Anklagen aber schwieg (14,61f.). Nein, ohne eine Verhandlung über den Sinn des von Jesu beanspruchten Königtums, wie sie Johannes, immerhin in seiner Weise, zu geben sucht (Joh. 18,33—38), ist das Verhalten des Pilatus völlig unverständlich. Daß bei ihm auch die endliche feige Nachgiebigkeit des Statthalters besser motiviert erscheint (19,12 ff.), kann man unbefangener Weise nicht bestreiten.

Ein Pendant dazu bietet die Notiz Mt. 15,29 f. Unter dem Kreuz wird Jesu von der Volksmenge höhnisch eine Anspielung auf das Wort zugerufen, daß er den Tempel abbrechen und in drei Tagen aufbauen wolle. Wohl begreift

man, wie dies Wort in aller Munde war, weil es eben noch bei dem Prozeß Jesu vor dem Hohenrat eine Rolle gespielt hatte (14,57 ff.). Freilich wird es dort von falschen Zeugen gegen Jesum ausgesagt, woraus ja die Kritik schließen zu können meinte, in der ältesten Gemeinde hätte man dieses ihrer konservativen Haltung wenig entsprechende Wort Jesu am liebsten abgeleugnet. Allein seine Anwendung in 15,29 f. zeigt ja klar, daß die älteste Überlieferung annahm, das Wort an sich sei wirklich von Jesu gesprochen, und die falschen Zeugen hätten es nur irgendwie zu seinen Ungunsten verdreht (vgl. auch Apostelgesch. 6,13 f.). Wie wir das aber denken sollen, das bleibt bei Markus vollständig im Unklaren. Erst aus Joh. 2,19 wird auch hier alles klar. Jesus hatte mit furchtbarer Ironie die Volkshäupter aufgefordert, nur so fortzufahren und den durch die Duldung solcher Mißbräuche schamlos entweihten Tempel selbst zum Untergange reif zu machen. Erst die falschen Zeugen hatten gesagt, er selbst habe sich gotteslästerlich vermessen, den Tempel zu zerstören. Trotzdem blickt in der Wiedergabe des Wortes bei Markus 14,58 trotz der Verfälschung desselben mit seiner Deutung noch der Tatbestand hindurch, wonach Jesus dem steinernen Gotteshause ein anderes (geistliches) gegenüber gestellt hatte, der bei Johannes dadurch verwischt ist, daß er das Wort auf den Leib Jesu deutete (2,21) und ihn also in beiden Teilen auf denselben hinweisen ließ (2,19).

So zeigt es sich überall: die Stoffe der Markuserzählung sind teils durch seine Petruserinnerungen, teils durch die ältere Quelle wohlverbürgt und geschichtlich durchaus glaubwürdig, soweit sie nicht durch ihre rein sachliche und darum oft unchronologische Anordnung in einer nicht ganz richtigen Beleuchtung erscheinen. Aber von dem inneren Zusammenhang der einzelnen Ereignisse, soweit er ihm nicht durch seine Quellen gelegentlich gegeben war, hat Markus keine geschichtliche Vorstellung, und darum bleibt vieles bei ihm unverständlich. Eine pragmatische Geschichte des Lebens Jesu, wie sie die neuere Kritik aus ihm gewinnen zu können meint, kann er darum nicht geben. Er beansprucht es ja auch gar nicht. Das führt uns endlich auf den wirklichen Zweck seiner Schrift.

4. Der Zweck des Markusevangeliums.

Markus bezeichnet sein Buch selbst als die frohe Botschaft von Jesu Christo, dem Sohne Gottes (1,1). Er will also nicht interessante Geschichten erzählen, sondern den Glauben an Jesum als den Messias stärken. Daher ist das erste, was er von Jesu vorausschickt, daß derselbe in der Taufe den heiligen Geist empfangen habe und von einer Himmelsstimme als der Sohn Gottes bezeugt sei (1,10f.). Wenn die neuere Kritik gerade darin einen Vorzug des ältesten Evangeliums erblickt, daß es nur von einem inneren Vorgang bei der Taufe Jesu berichte, durch den Jesus seiner Messianität gewiß geworden sei, so hat schon Wrede ihr nachgewiesen, daß damit sein Text umgedeutet werde. Für Markus versteht es sich — und zwar mit vollem Rechte — von selbst, daß, was Jesus sah, auch wirklich geschah, und daß die Himmelsstimme, die er hörte, auch wirklich erging. Die älteste Überlieferung konnte naturgemäß nur vom Täufer erzählen, der den Geist auf Jesum herabkommen gesehen und jene Stimme vernommen hatte, und zwar, da es sich um einen rein geistigen Vorgang handelt, natürlich in einer Vision, die ihm denselben offenbaren sollte. Markus aber wollte ja von Jesu erzählen, was mit ihm in der Taufe vorgegangen und ihm selbstverständlich ebenso kund geworden sein mußte. Daher konnte er der Himmelsstimme nur die an ihn selbst sich richtende Form geben.

Gleich bei dem ersten Auftreten Jesu in Kapharnaum ruft ihn der Dämon aus einem Besessenen als den Heiligen Gottes an (1,24), womit, wie aus 3,11. 5,7 erhellt, eben der Sohn Gottes gemeint ist. Auch hier hat es schon Wrede nachgewiesen, daß alle Versuche der neueren Kritik, dies irgendwie psychologisch zu erklären, nicht nur gänzlich unmöglich sind, sondern wider die Absicht des Erzählers. Ihm liegt die Bedeutung dieser auch 1,34 betonten Tatsache gerade darin, daß Jesus auch von den Mächten der Finsternis als der Sohn Gottes anerkannt wird. Für uns ist dies nur eines der Zeichen, daß die moderne Auffassung der Besessenen als einfacher Geisteskranker den Berichten des ältesten Evangeliums, wenn man sie noch als geschichtlich gelten lassen

will, nicht gerecht wird. Daß weiter auch bei Markus sich Jesus wiederholt, zwar indirekt, aber doch unzweideutig, als den Messias bezeichnet, haben wir gesehen. Hat darum auch das Petrusbekenntnis (8,29) bei ihm nicht die Bedeutung, welche die Kritik ihm beilegt, so bildet es doch die Voraussetzung für alle Unterweisungen Jesu über das dem Messias bestimmte Leidensgeschick. Mit diesen wird zugleich allen aus seinem Leiden sich erhebenden Bedenken gegen seine Gottessohnschaft die Spitze abgebrochen. Jesus selbst weisagt seine Wiederkunft in der Herrlichkeit seines Vaters (8,38) und auf dem Verklärungsberge wiederholt die Himmelsstimme die Bezeugung seiner Gottessohnschaft (9,7). Der Blinde bei Jericho ruft ihn als den Davidssohn, d. h. als den Messias an (10,47f.), und das ganze Volk feiert ihn als solchen bei seinem Einzuge in Jerusalem (11,9f.). Unzweideutig erklärt sich Jesus im Gleichnis vor seinen Gegnern als den einigen Gottessohn (12,6) und verheißt den Jüngern, denen gegenüber er sich als den Sohn schlechthin bezeichnet, nochmals seine Wiederkunft in Herrlichkeit (13,26. 32). Vor dem Hohenrath bekennt er sich feierlich zu seiner Gottessohnschaft (14,61f.), vor Pilatus zu seiner Messianität (15,2); und aus der Art seines Todes erschließt selbst der heidnische Centurio, wenn auch in seinem abergläubischen Sinne, daß er ein Göttersohn sei (15,39). Den Glauben an ihn als den Sohn Gottes will also das Evangelium sichern und stärken. Es stellt freilich nirgends Reflexionen darüber an, daß derselbe durch die erzählten Tatsachen sicher begründet sei; nach seiner ganzen Art setzt es voraus, daß diese für sich selbst sprechen.

Unsere Hauptfrage ist nun freilich die, ob diese Tatsachen wirklich geschichtlich oder einer dogmatischen Theorie zu Liebe erfunden resp. zurecht gemacht sind. Diese Frage ist es, die neuerdings von Wrede in vollster Schärfe gestellt und zu Ungunsten der Geschichtlichkeit des Markusevangeliums beantwortet ist. Ehe wir aber seine Gründe dafür prüfen, mit welchen alle unsere bisherigen Resultate hinfällig würden, müssen wir fragen, was Markus darunter versteht, wenn er den Glauben stärken will, daß Jesus der Sohn Gottes sei. Man hat wohl mit Berufung auf den angeblich paulinischen Charakter des Evangeliums, der doch gänzlich unnachweisbar ist und, auch wenn derselbe erweislich wäre, wie wir sehen werden, mit Unrecht behauptet, daß überall, wo in unserm

Evangelium von dem Sohne Gottes die Rede sei, damit das ewige gottgleiche Wesen Jesu bezeichnet werden solle, das die apostolische Predigt verkündigt. Diese altdogmatische Auffassung, die noch heute gerade unter den gläubigen Bibellesern sehr verbreitet ist, erneuert nun Wrede sehr bestimmt und begründet sie gerade auf die Taufgeschichte. Merkwürdig ist die Wendung, welche damit die Kritik nimmt. Die ältere Kritik ging davon aus, daß die Taufgeschichte beweise, wie die älteste Christenheit sich die Hoheit Jesu zuerst nach Analogie der Propheten gedacht habe, die ja auch, vom göttlichen Geist erfüllt, redeten und Wunder taten. Erst als später sich die Vorstellung von dieser Hoheit immer mehr steigerte, habe man sie durch die Annahme einer übernatürlichen Geburt, endlich sogar durch ein übernatürliches Wesen der Person Jesu zu erklären gesucht. Wrede behauptet nun, wenn Jesus bei der Taufe tatsächlich den Geist empfangen, dann müsse die Himmelsstimme mit dem „Sohn Gottes“ das übernatürliche Wesen Jesu bezeichnen, „das durch den Empfang des Geistes entstanden sei.“ Dann aber müsse jener Name im ganzen Evangelium diese Bedeutung haben. Darum nimmt er sogar an, der Hohepriester habe die Gotteslästerung Jesu (Mk. 14,64) nicht darin gesehen, daß derselbe von seinem Sitz zu Rechten Gottes redete und dadurch sich gleiche Macht und Herrschaft mit Gott beilegte, sondern schon in dem Bekenntnis zu seiner Gottessohnschaft, die Markus auch im Munde des Hohenpriesters „ganz supernatural und metaphysisch“ fasse. Auch das Bekenntnis des heidnischen Centurio (15,39) dürfe nicht geschichtlich gefaßt werden in dem Sinne, in dem es einem Heiden allein möglich war, sondern nur im Sinne des Christenbekenntnisses, obwohl er selbst darauf aufmerksam macht, daß der Centurio nicht von dem Sohne Gottes redet, sondern von einem Sohne Gottes.

Damit ist nun der Sachverhalt einfach umgekehrt. Wenn Markus die Himmelsstimme oder den Hohenpriester von dem Sohne Gottes reden läßt, so kann man darunter nur verstehen, was er und seine ganze Zeit unter dem Sohne Gottes verstand. Darüber kann aber nach dem Alten Testament kein Zweifel sein. Erst in den johanneischen Schriften und im Hebräerbrieft kann man die Anfänge unsers heutigen dogmatischen Sprachgebrauchs finden, der mit dem Namen des Sohnes Gottes bereits sein ewiges göttliches Wesen be-

zeichnet. Auch da nur, weil man nach der neutestamentlichen Auffassung vom Wesen der Prophetie annahm, in ihr müsse bereits die ganze Fülle der Heilserkenntnis vorangedeutet sein, welche den Aposteln aus den vollendeten Heilstatsachen erwuchs. Selbst ein Paulus, der das göttliche Wesen Christi genau so wie jene Schriften gefaßt hat, braucht den Namen noch ausschließlich im alttestamentlichen Sinne. Man verwirrt die Frage immer wieder dadurch, daß man aus dem, was das Neue Testament von dem Gottessohn aussagt, ohne weiteres auf das schließt, was dieser Name bedeutet. Nun ist derselbe auch im Alten Testament keineswegs ein bloßes Ehrenprädikat des Messias, ein inhaltleerer „theokratischer Titel“. So gewiß für die Religion des Alten Testaments, in welcher die älteste Christenheit aufwuchs, Spekulationen über eine „Zeugung aus Gott“, die eine metaphysische Gottgleichheit begründen könnte, eine einfache Unmöglichkeit waren, so gewiß wollte der Ausdruck bildlich verstanden sein. Nur in diesem Sinne konnte doch das Volk Israel der Sohn Gottes heißen, weil Gott es sich zum Gegenstand seiner väterlichen Liebe erwählt hatte; nur in diesem Sinne war der König des Volkes, und insbesondere der König der erwarteten Heilszukunft, der Erwählte der göttlichen Liebe, durch den Gott dem Volke alle seine Segnungen zu teil werden lassen wollte. Daß auch für Markus der Name des Gottessohnes noch überall diesen ursprünglichen alttestamentlichen Sinn hat, erhellt daraus, daß in den Zeugnissen der Himmelsstimme (1,11. 9,7), wie in dem Gleichnis Jesu (12,6) derselbe ausdrücklich durch die Bezeichnung des „Geliebten“ erläutert wird. Es ist genau so ungeschichtlich, wenn die Kritik annimmt, durch Übertragung zeitgenössischer Spekulationen auf Jesum habe man den einfachen alttestamentlichen Sinn des Namens „Sohn Gottes“ umgedeutet, wie wenn die altdogmatische Schriftauffassung ganz unbefangen überall in den Namen hineingelegt, was infolge der Erhöhung Jesu zu göttlicher Herrlichkeit den Aposteln unter der Leitung des Geistes über sein ewiges göttliches Wesen aufgegangen ist.

Aber Wrede geht noch einen Schritt weiter. Er behauptet, freilich ohne irgend einen Grund dafür anzugeben, daß schon der Name des Messias Bezeichnung des übernatürlichen Wesens Jesu sei. Nun ist ja nichts gewisser und allgemeiner anerkannt, als daß der auf Erden wandelnde

Jesus, von dem Markus erzählt, kein in Menschengestalt verkleideter Gott ist, daß er weder göttliche Allmacht noch Allwissenheit besitzt. An die Allmacht Gottes verweist er die um das Schicksal der Reichen bangenden Jünger (10,27), an die Allmacht des Vaters appelliert er selbst in seiner schwersten Stunde (14,36). Seufzend blickt er zum Himmel auf, ehe er zur Heilung des Taubstummen schreitet (7,34); und einen Geheilten weist er an zu verkündigen, was Gott an ihm getan hat (5,19). Göttliche Allwissenheit lehnt er ausdrücklich ab (13,32); und wenn er sich in dem Feigenbaum täuschte (11,13), kann er sie nicht besessen haben. Wenn nach Markus Jesus am Kreuz über seine Gottverlassenheit klagt (15,34), so sieht der Evangelist in ihm nicht ein göttliches Wesen, als das ihn sein Messiasname bezeichnen könnte. Trotzdem behauptet Wrede, Markus unterscheide nicht zwischen dem volkstümlichen Messiasbegriff und dem Messiasbegriff Jesu, um auf Grund dessen das ganze Geschichtsbild, das die Kritik aus dem Markusevangelium gewinnt, als eingetragen zu bezeichnen. Dem Buchstaben nach hat er ja nur zu sehr Recht. Es kann nichts ungeschichtlicheres geben, als wenn man von einem neuen Messiasbegriff Jesu redet, wie trotz Mt. 12,26. 29 von einem neuen Gottesbegriff Jesu. Die Differenz, die Jesus von seinem Volke trennte, und die schließlich zu der tragischen Katastrophe seines Lebens führte, war wirklich keine Differenz über die Auffassung des Messiasbegriffs. Er hat von vornherein unter dem Glauben, den er auf Grund seiner Heilsbotschaft forderte (1,15), nichts anderes verstanden, als den Glauben, daß er der sei, der die von ihm als nahe verkündigte Vollendung des Gottesreiches herbeiführen werde. Man streitet ja freilich immer noch über den „Begriff“ Jesu vom Gottesreich, wie man über seinen Gottes- und Messiasbegriff streitet. Aber ein im Alten Testament lebender Jude wie Markus kann doch, wenn er die Anfangspredigt Jesu formuliert, wie er es tut, unmöglich darunter etwas anderes verstanden haben, als daß er die Gottesherrschaft in Israel, die das Ideal des ganzen Alten Testaments ist und doch bisher sehr mangelhaft verwirklicht war, verwirklichen werde. Dann aber war die Zeit des Heils gekommen, auf die ganz Israel wartete, und dann konnte nur er, der sich im Gleichnis als den letzten Abgesandten Gottes bezeichnete (12,6),

im Namen Gottes kommen, um die Herrschaft zu führen in seinem Reich.

Für diesen Glauben war nun einmal der volkstümliche Ausdruck, daß Jesus der Messias sei. Auch er gründet sich auf das Alte Testament, wo Gott seinem Gesalbten verheißt, daß er ihn, den er kraft seiner Erwählung sich zum Sohne gezeugt habe, die Weltherrschaft geben werde (Psalm 2,2. 7f.). Denn das Alte Testament weiß nichts von jenem „Partikularismus“, dessen Überwindung man so oft als die Hauptsache im Neuen betrachtet. Israel war ja zur Verwirklichung der Gottesherrschaft in ihm nur bestimmt, damit es der Mittler des Heils für alle Völker werde. Jesus sollte und wollte es dazu machen. Ist das der Sinn seines Anspruchs auf die Messianität, den er direkt und indirekt auch im ältesten Evangelium erhebt, und zwar auf Grund dessen, was von ihm geschrieben steht (9,12. 14,21. 27. 49), so konnte doch, wenn Petrus ihn als den Messias bekennt (8,29), das keinen andern Sinn haben, als daß er der sei, der von Gott erwählt war, dieser Messias zu werden. Denn daß der Rabbi, welcher lehrend und heilend im Volke umherzog, bereits sei, was der Name des Messias besagt, das kann man doch keinem an die Verheißung des Alten Testaments glaubenden Israeliten zumuten. Jesus selbst verweist in seinem Bekenntnis vor dem Hohenpriester darauf, daß sein Anspruch auf die Messiaswürde sich durch seine Erhebung zur gottgleichen Macht und Herrschaft bewähren werde. Wrede selbst weist mit großem Nachdruck darauf hin — was freilich keine so neue Beobachtung ist, wie er anzunehmen scheint —, daß Petrus in seiner Pfingstpredigt sagt, Gott habe Jesum durch seine Erhöhung zum göttlichen Herrn und damit zum Messias gemacht (Apostelgesch. 2,36). Auch Paulus beginnt seinen Römerbrief damit, daß der verheißene Davidsohn erst seit der Auferstehung in die volle Machtstellung des Sohnes Gottes eingesetzt sei (1,4). Wenn nun Jesus nach Markus von dem Petrusbekenntnis an seine Unterweisung der Jünger darüber beginnt, daß dem Messias im Räte Gottes bestimmt sei, zu sterben und aufzuerstehen, so war damit gegeben, daß er nicht durch seine Thronerhebung in Israel zu der seinem Volke bestimmten Weltherrschaft gelangen, sondern durch Gottes Wundermacht nach seinem Tode zu derselben gelangen werde. Er hat mit der Annahme der Messiaswürde nicht sein Volk getäuscht, indem

er dem „Messiasbegriff“ einen ihm völlig fremden Sinn unterschob, sondern er hat der im Alten Testament verheißene Heilsmittler sein wollen, wenn auch die Ausführung seines Heilswerkes nach Gottes Rat einen sehr andern Gang nahm, als es je in eines Israeliten Herz gekommen war.

Damit war freilich gegeben, daß Jesus die verheißene Vollendung der Gottesherrschaft in Israel, deren Nahen er verkündigte, anders dachte als seine Zeit. Aber auch hier nicht, weil er die Verheißung umdeutete. Man redet soviel von den fleischlichen Hoffnungen und politischen Zukunftsträumen der Juden. Aber Israel hatte ein volles Recht, auf Grund der Verheißung zu erwarten, daß mit dem von Jesu verkündigten Gottesreich die Befreiung vom Römerjoch und eine Zeit aller irdischen Segnungen anbrechen werde. Es hat kein Frommer in Israel je anders gedacht, als daß es dann auf Grund der Verheißung vom neuen Bunde zu dem wahren Gottesdienst kommen werde, in dem sich die Religion Israels erst ganz verwirklichte (Lk. 1,74 f.). Was den verhängnisvollen Konflikt Jesu mit seinem Volke herbeiführte, war lediglich, daß Jesus verlangte, das Volk solle erst durch völlige Sinnesänderung diese Verwirklichung der Religion in sich bewirken lassen und dann es Gott überlassen, wie er alle ihm verheißenen Segnungen herbeiführen werde. Das Volk aber verlangte, daß er erst im vollen Sinne das werden solle, was er verhieß, wenn er der Messias zu sein beanspruchte. Es war eben das Geheimnis des Gottesreichs, das dem Volke, weil es für die Bußpredigt Jesu sich unempfänglich erwies, verborgen blieb und verborgen bleiben sollte (4,11 f.). Es ist eine völlig unerweisliche und für jeden geschichtlichen Sinn unmögliche Behauptung, daß Markus von dieser geschichtlichen Sachlage keine Vorstellung mehr gehabt habe. Man beruft sich darauf, daß er sie nirgends ausdrücklich exponiere, und vergißt, daß er sein Evangelium für Heidenchristen schrieb, denen diese Dinge ebenso gleichgültig wie unverständlich gewesen wären. Man vergißt, daß das Evangelium eben erzählen will und nicht dozieren, daß es die Tatsachen reden lassen will, die längst durch den Gang der Geschichte ihr richtiges Verständnis erhalten hatten.

Hier aber setzt die neueste Kritik ein, indem Wrede beweisen zu können glaubt, daß das Markusevangelium einer Theorie zu Liebe komponiert sei, die nur dogmengeschichtliche

Bedeutung habe und hinter der die etwa benutzten geschichtlichen Stoffe in einer für uns unerkennbaren Weise verschwinden. Diese Theorie lautet so: Jesus hat seine Messianität, solange er auf Erden war, geheim gehalten. Er hat sich zwar den Jüngern im Gegensatz zum Volke offenbart; aber diese haben ihn nicht verstanden. Offen gesteht Wrede, daß diese Theorie sich nirgends nachweisen lasse vor unserm Evangelium, sondern nur in den Modifikationen der späteren Evangelien noch nachklinge. Aber er meint, sie daraus konstruieren zu können, daß den Jüngern erst nach der Auferstehung der Gedanke an die Messianität Jesu aufging, und daß, wenn er der Messias war und Markus von ihm als dem Messias erzählen wollte, es nur im Sinne jener Theorie geschehen konnte. Freilich verbirgt er sich nicht, daß vieles in unserm Evangelium derselben widerspricht; aber solche Widersprüche seien notwendig, wo sich der dogmatische Gedanke mit der Geschichtserzählung verbinde, und seien für den Evangelisten nicht unerträglich, der eine wirkliche Anschauung von dem geschichtlichen Leben Jesu überhaupt nicht mehr habe. Darum kann man freilich seine Auffassung des Markusevangeliums nicht widerlegen durch das, was in ihm selbst ihr widerspricht; man kann nur die Gründe prüfen, die Wrede zu seiner Auffassung geführt haben und durch die er sich schlechthin gebunden glaubt.

Mustern wir aber die stattliche Reihe von Stellen, aus deren Zusammenklang Wrede seine Theorie vom „Messiasgeheimnis“ erschließt, so sind es doch im Grunde immer nur zwei Punkte, an denen dieselbe einen gewissen Schein hat, das wiederholte Verbot Jesu an die Dämonen (1,25. 34. 3,12) und das einmalige an die Jünger (8,30), seine Messianität bekannt zu machen. Aber das ist doch keine Spezialität des Markus, daß Jesus sich nicht direkt und offen als den Messias proklamiert hat. Selbst bei Johannes, von dem man so oft das Gegenteil behauptet, wird er noch wenige Monate vor der Zeit, wo er keinen Grund mehr sah, damit zurückzuhalten, aufgefordert, doch endlich frei heraus zu sagen, ob er der Messias sei (10,24). Er hatte es also auch nach Johannes bisher noch nicht getan. Der Grund kann doch kein anderer gewesen sein, als daß, wie er voraussah, das Volk, sobald in ihm der Glaube, daß er der Messias sei, allgemein wurde, ihn dazu drängen würde, sich zum König ausrufen zu lassen und an die Spitze des Revolutions-

kampfes gegen die Römer zu stellen, wie es nach Joh. 6,15 tatsächlich getan hat. Es sollte also das Volk erst in dem Maße, in dem es Verständnis für den Weg gewann, auf dem Jesus die Vollendung des Gottesreichs herbeiführen wollte, auch zu der Erkenntnis kommen, daß der Menschensohn, als den er sich bezeichne, eben der verheißene Messias sei (Mt. 16,13). Das war doch Grund genug, was er selbst nicht von sich sagen wollte, auch nicht durch andere verkündigen zu lassen. Man pflegt zu sagen, am wenigsten aus so unreinem Munde, wie dem der Dämonen. Aber der Hauptgrund war doch wohl, daß wenn die Besessenen in ihm den Richter sahen, der komme, um der Dämonenherrschaft für immer ein Ende zu machen, dies notwendig zu einer sehr andern Vorstellung von der Aufgabe, die ihm als dem Messias bestimmt war, führen mußte, als er sie zu haben sich bewußt war. Und wenn, wie wir sahen, das Petrusbekenntnis nicht den Sinn hatte, daß jetzt erst den Jüngern die Messianität Jesu aufging, sondern daß sie daran festhielten, als das Volk die Hoffnungen, die es einst auf ihn gesetzt hatte, aufgab, so konnte ja vollends alles Reden davon nur dazu führen, jene verhängnisvollen Hoffnungen neu zu beleben. Was beweist das alles für die Theorie Wrede's von dem „Messiasgeheimnis“?

Freilich findet Wrede den eigentlichen Schlüssel zum Verständnis jener Verbote vielmehr in dem Verbot 9,9; aber doch nur, indem er ganz willkürlich „das Gesicht“, von dem die Jünger vor der Auferstehung nicht reden sollten, ausschließlich auf die in der Vision auf dem Verklärungsberge erschallende Himmelsstimme bezieht. Aber dem Evangelisten ist doch nach dem 9,2 so scharf markierten Zusammenhang des Gesichts mit der Verheißung 8,38 ohne Zweifel darin die Hauptsache die Vorausdarstellung der verheißenen Herrlichkeit bei Jesu Wiederkunft. Darauf allein kommt es aber von Wrede's Standpunkte an. Denn er hält ja doch die ganze Verklärungsgeschichte für ungeschichtlich; ihm kann es sich also nicht um die Absichten Jesu bei jenem Verbot handeln, das für ihn so ungeschichtlich ist wie jene, sondern nur darum, was der Evangelist sich dabei denkt. Der redet aber eben nicht von einer erneuten Bezeugung der Messianität Jesu, deren ja die Jünger nach 8,29 nicht mehr bedurften. Für ihn hat nach der dazwischen liegenden Leidensverkündigung die Himmelsstimme einen ganz andern Zweck,

der durch den Zusatz „den sollt ihr hören“ außer Zweifel gestellt wird (9,7).

Die Mehrzahl der weiteren Beweisstellen enthält lediglich Verbote der Bekanntmachung von Krankenheilungen. Wenn diese sich auf das angebliche „Messiasgeheimnis“ beziehen sollen, so liegt dabei die Voraussetzung zu Grunde, daß diese Wunderheilungen Beweise für die Messianität Jesu, und im Sinne Wrede's sogar für das göttliche Wesen des Messias sind. Diese Voraussetzung ist auf dem Standpunkt des Evangelisten, um dessen Intentionen es sich hier allein handelt, gänzlich unmöglich. Wrede kann es nicht leugnen wollen, daß derselbe mit seiner ganzen Zeit die im Alten Testament erzählten teilweise noch viel handgreiflicheren Wunder der Propheten, wie die Wunder der Apostel, von welchen die Apostelgeschichte berichtet, für „geschichtlich“ hielt. Wrede hält die Wunder Jesu natürlich nach Strauß'schem Rezept für erdichtet, um die Messianität Jesu zu beweisen, so oft auch nachgewiesen ist, daß sie dieselbe gar nicht beweisen könnten. Er hält sie für Wunder, aus denen die göttliche Allmacht des Messias in seinem Sinne hervorgehen soll, wie ja daraus erhellt, daß er gelegentlich — und zwar mit vollem Recht — die neuere Kritik sehr hart darüber anläßt, daß sie in denselben mit den Künsten des alten Rationalismus noch irgend einen geschichtlichen Kern entdecken will, während der Evangelist doch mit seiner Erzählung etwas ganz anderes meint.

Aber der Evangelist, der sie als wirkliche Wunder erzählt, kann doch unmöglich mit ihnen beweisen wollen, was die nach seiner Überzeugung ebenfalls geschehenen Wunder der Propheten und Apostel auch nach ihm nie bewiesen haben. Daß also diese Verbote nicht mit denen, die Messianität Jesu zu verkündigen, auf einer Linie liegen, steht trotz der immer wiederholten Versicherungen Wrede's unleugbar fest. Daß sie auch unter sich keineswegs gleichartig sind, haben wir nicht aus Reflexionen über die Absicht Jesu dabei, sondern aus der Bedeutung, die ihnen der Evangelist nach seiner Komposition beilegt, nachgewiesen. Freilich erhellt daraus auch, daß die Gründe, mit denen der Kritiker die Zwecklosigkeit und damit die Ungeschichtlichkeit dieser Verbote nachzuweisen sucht, wenig überzeugend sind.

Wie sehr sich Wrede durch die rein äußerliche Ähnlichkeit solcher Verbote hat täuschen lassen, zeigt die Art, wie

er selbst die wiederholte Angabe, daß Jesus inkognito reisen wollte, in seinem Sinne deutet und auf das „Messiasgeheimnis“ bezieht. Aber bei 7,24 haben wir aus dem Erzählungszusammenhange des Evangeliums nachgewiesen, daß diese Stelle für Markus eine ganz andere Bedeutung hat; und 9,30 sagt er direkt, daß Jesus nicht bekannt werden wollte, um sich ungestört der Belehrung seiner Jünger zu widmen. Keine solche Selbsttäuschung ist es aber, wenn Brede das Geheimnis des Gottesreichs (4,10) von der Geheimlehre Jesu deutet, die sich doch in erster Linie auf das Geheimnis seiner Person bezogen haben müsse. Denn er sucht ausführlich darzulegen, daß hier der Ausdruck „Reich Gottes“ rein formelhaft gebraucht sei, und gesteht damit offen ein, daß er dem gegebenen Text seiner Theorie zu Liebe etwas ganz anders unterlegt, als was er dem Wortlaut nach enthält.

So wenig wie die erste Hälfte seiner Theorie hat Brede aber auch die zweite als wirklich im Markusevangelium vorliegend erwiesen. Daß und warum im 3. Teile des Evangeliums (und nur in ihm) die Verständnislosigkeit der Jünger so stark hervorgehoben wird, haben wir gesehen. Hier handelt es sich aber nirgends um das „Messiasgeheimnis“, das ja den Jüngern nach 8,29 offenbar ist. Selbst der Leidensverkündigung gegenüber ist keineswegs von völliger Verständnislosigkeit die Rede, da die erschrockene Abwehr des Petrus und seine Zurechtweisung durch Jesum klar genug zeigt, daß Petrus nur zu gut das Schreckliche ahnt, das darin lag. Wenn die Jünger 9,32 aus Furcht, das Schlimmste zu hören, nicht wagen, näher nachzufragen, so liegt doch darin klar genug, daß sie nur nicht zur vollen Klarheit darüber gekommen waren, was Jesus eigentlich bevorstand. Man muß aber auch die Leidensverkündigung selbst etwas näher betrachten, als Brede, der sie damit abgetan zu haben meint, daß sie „ein kurzes Summarium der Leidensgeschichte“ enthalte. Ihre dreimalige Wiederholung ist doch nur der Ausdruck dafür, daß die Jüngerunterweisung immer wieder auf diesen ihren Hauptpunkt zurückkam. Weder 8,31 noch 9,31 (geschweige denn 9,12) ist sie in bestimmte Weissagungsworte gekleidet, sondern nur vom Evangelisten ihrem Inhalt nach charakterisiert. Es ist durchaus möglich, daß Jesus aus Schonung für die Jünger nie von seinem Tode direkt sprach; aber daß er denselben voraussah, darin hat der Evangelist

doch sicher Recht. Ebenso aber, daß er nicht durch Meuchelmord zu sterben erwartete, sondern durch die Volkshäupter verurteilt zu werden, die ja aber die Todesstrafe nicht vollstrecken konnten, sondern ihn zu dem Behuf an die Heiden übergeben mußten (vgl. Joh. 18,31). Nur 10,33 f. wird ein bestimmtes Weissagungswort in einer so bestimmten Situation berichtet, daß hier zweifellos eine Petruzerinnerung zu Grunde liegt. Aber auch dieses enthält zunächst nur jene beiden Punkte, die seine ganze Leidensverkündigung charakterisieren. Und wenn Petrus gesagt hatte, daß damals Jesus ihnen alles zu sagen begonnen habe, was ihm widerfahren werde (10,32), so lag es für den Erzähler, welcher dabei an alle Einzelheiten der Leidensgeschichte denkt, doch nahe genug, dies durch die folgenden Anspielungen auf dieselben zu illustrieren.

Der einzige Punkt, an dem den Jüngern ausdrücklich ein fehlendes Verständnis nachgesagt wird, ist das Wort Jesu von seinem Auferstehen von Toten (9,10). Diese Stelle macht es sogar zweifelhaft, ob nicht als das Wort, das sie nach 9,32 nicht verstanden, wirklich speziell dieses Wort gemeint war. Die Kritik, welche nicht, wie Bredé, dies Nichtverstehen der Jünger für eine Erfindung des Evangelisten seiner Theorie zu Liebe, sondern für geschichtlich hält, hat sogar daraus geschlossen, Jesus könne seine Auferstehung nicht so direkt geweisst haben, wie 8,31 und nachher immer wieder. An sich hindert auch durchaus nichts anzunehmen, daß Jesus seine wunderbare Errettung aus dem Tode, ebenso wie diesen selbst, nicht mit so dürren Worten verkündigt habe, wie der Evangelist im Blick auf die Erfüllung seiner Weissagung diese formuliert. Aber war denn wirklich das Wort von der Auferstehung so ohne weiteres verständlich? Die Jünger mußten ja wissen, daß ihr Meister darunter nicht verstand, was die Phariseer von der Auferstehung lehrten und was die Sadduzäer bestritten, sondern die Versetzung in ein engelgleiches himmlisches Leben (12,25). Das war aber in der Tat etwas absolut Neues, das sie nicht eher verstehen konnten, als bis es ihnen durch die Erscheinungen des Auferstandenen klar und gewiß geworden war. Zumal, wenn er, wie doch Markus sichtlich andeuten will, seine Weissagung immer wieder mit dem rätselhaften „nach drei Tagen“ begleitete. Es ist doch klar, daß dies nicht erfunden sein kann, da man es später immer wieder

ex eventu durch das „am dritten Tage“ ersetzen zu müssen meinte. Aber Jesus hat damit doch sicher nicht die Tage abzählen wollen, die er im Grabe liegen werde, sondern in bekannter sprichwörtlicher Rede (vgl. Lk. 13,32 f.) andeuten, daß die Auferstehung in kürzester Frist erfolgen werde. Das aber war es ja gerade, was für die Jünger das Wort so völlig unbegreiflich machte. Handelte es sich um eine einfache Rückkehr in das irdische Leben, wie man sie sonst wohl in Israel hoffte (vgl. Joh. 11,24), so begriff man nicht, woher Gott seinen Messias nicht vor dem Tode bewahrte, wenn er ihn doch in kürzester Frist dem Leben zurückgeben wollte. Handelte es sich um eine Versetzung in das himmlische Leben, wie Jesus sie 12,25 voraussetzt, so schien das doch noch weniger an irgend eine Frist gebunden zu sein. Man mußte dann etwa an sein Wiederkommen aus dem himmlischen Leben denken, durch das er sich als den ewig Lebenden offenbaren sollte. Aber so sicher das Jesus in Aussicht gestellt hatte, so war es doch nach 9,1. 13,24 ff. keinesfalls in kürzester Frist zu erwarten. Man höre doch auf, das Nichtverstehen der Jünger so unbegreiflich zu finden, da es noch heute unter kritischen und unkritischen Bibellefern viele gibt, die nicht klarer darüber sind als sie, was Jesus eigentlich gemeint habe.

Keinesfalls liegt irgend ein Grund vor, das Nichtverstehen der Jünger für ungeschichtlich zu halten. Weiteres derartiges wird ihnen aber seit Cäsarea Philippi nicht nachgesagt. Selbst Kapitel 13, wo die einzige große Jüngerrede des Evangeliums noch am ehesten als eine Enthüllung des Messiasgeheimnisses aufgefaßt werden kann, weil sie ausdrücklich nur vor den vier Jesu am nächsten stehenden Jüngern gehalten wird und des Geheimnisvollen grade genug enthält, gibt keine Andeutung, daß die Jünger sie nicht verstanden haben. Gewiß erscheinen dieselben in der Leidensgeschichte vielfach herzlich schwach, aber nicht als erkenntnißschwach im Sinne der Theorie, die nach Brede dem Markusevangelium zu Grunde liegt. Ist mit dem allen aber erwiesen, daß dieselbe lediglich in das Evangelium eingetragen ist, so treten die „Widersprüche“ gegen dieselbe, die auch Brede als solche anerkennt, in ein sehr anderes Licht, als in dem dieser sie sehen möchte. Es verrät doch immerhin eine nicht ganz geringe schriftstellerische Kunst, wenn der Evangelist aus dürftigen Resten der Überlieferung und sinnvollen eigenen

Erdrichtungen ein Werk, wie es Wrede sich denkt, zu Stande gebracht hat. Um so weniger ist es zu verstehen, wenn dieser Schriftsteller nicht sieht, daß er auf den letzten Seiten seines Buches sein ganzes Kunstwerk in Trümmer schlägt. Ein Messias, der nach sorgfältiger Vorbereitung durch die Versorgung des Eselsfüllens an der Spitze des Volks, das ihn als den zur Aufrichtung des Davidreiches kommenden feiert, in Jerusalem einzieht; der sich vor dem Hohenrat und vor Pilatus offen bekennt als den, der er ist, das ist nun einmal nicht der seine Messianität geheim haltende und, wo er sie im Geheimen den Jüngern offenbart, nicht verstandene Messias Wrede's. Ach, man hat ihn nur zu gut verstanden; denn man hat ihn ja deswegen gekreuzigt, und das in seinen Hoffnungen enttäuschte Volk hat das „Kreuzige, kreuzige!“ gerufen.

So wird es denn trotz Wrede dabei bleiben, daß Markus den Zweck seines Evangeliums erreicht hat, weil er aus geschichtlichen Tatsachen erwiesen, daß Jesus der von Gott zum Messias erwählte Sohn war, der es schließlich durch seine Auferstehung und Erhöhung in vollstem Sinne geworden ist. Freilich wird man sagen, damit sei doch eigentlich für die Geschichtlichkeit des Markusevangeliums wenig gewonnen. Uns komme es doch auf die Geschichtlichkeit der von Jesu mitgetheilten Thaten und Worte an, nicht auf die uns fern liegende geschichtliche Frage, ob er der Messias der Juden sein wollte und war. Aber hier scheiden sich eben die zwei Grundanschauungen von Christo. Kommt es nur auf seine Worte und Thaten an, so war er vielleicht der größte Lehrer der Menschheit, das glänzendste Vorbild, im besten Falle das höchste religiös-sittliche Ideal, dem wir ja nachzustreben versuchen können, um nur immer aufs Neue die Erfahrung zu machen, daß wir es durch uns selbst nicht vermögen. War er der von Gott verheißene und gesandte Messias, so war er der, welcher die in Israel durch göttliche Offenbarung begründete Religion zur vollen Verwirklichung zu bringen versprach und, weil er es im Namen Gottes versprach, auch vermochte. Nicht vollkommnere Erkenntnisse von Gott und seinem Willen wollte er bringen, sondern die Gottesherrschaft d. h. die Erfüllung seines Willens verwirklichen. Was dieselbe verhinderte, waren nicht mangelhafte Erkenntnisse, sondern war die Sünde, welche trotz aller bisherigen Gottesoffenbarungen in Israel herrschte, wie in

der Völkervelt. Das zeigt der Ausgang seines irdischen Lebens, dessen geschichtliches Bild das Markusevangelium vor uns entrollt. Darum hat er in seinen Erdentagen sein Werk an seinem Volke, geschweige denn an der Menschheit, nicht vollenden können. Aber darum eben enthüllt das Evangelium so nachdrücklich den Heilsrat Gottes, wonach er sterben und auferstehen und zu Gott erhöht werden mußte, um sein Werk zu vollenden und so der Messias, der Heilbringer in vollem Sinne zu werden. Wie er das vermochte, darüber konnte Jesus in seinem irdischen Leben, ehe jener Rat Gottes ganz erfüllt war, nur Andeutungen geben, über die auch die späteren Evangelien im Grunde nicht hinausgegangen sind, und die darum sicher das Einzige waren, was darüber geschichtlich überliefert ist. Der apostolischen Predigt mußte es vorbehalten bleiben, unter der Leitung des Geistes zu zeigen, wie Jesus durch seinen Tod und seine Auferstehung den Bann der Sündenschuld und Sündenmacht gebrochen hat und so der Erlöser, der Mittler der Heilsvollendung hier und im Jenseits, d. h. der Messias in vollem Sinne geworden ist. An der Frage, ob das Markusevangelium seinen Zweck erreicht und mit geschichtlichen Mitteln den Glauben an Jesus als den Messias begründet oder gestärkt hat, hängt die richtige Auffassung vom Wesen des Christentums.



Von den „Biblischen Zeit- und Streitfragen“ erschien bisher:

Heft 1: Das Rätsel des Leidens im Alten Testament.

Von Prof. D. Justus Röverle. Preis: 40 Pfg.

Heft 2: Das Abendmahl. Von Prof. D. Reinhold

Seeberg. Preis: 40 Pfg.

Heft 4: Johannes und die Synoptiker. Von Prof.

D. Fritz Barth. Preis: 50 Pfg.

Ferner erschien im Verlage von Edwin Runge in
Gr. Lichterfelde:

Neu! Christliche Ethik. Neu!

Von Geh. Kirchenrat Prof. Dr. Ludwig Lemme.

I. Bd. XV. 640 S. Mf. 11,— brosch., Mf. 13,— geb. in Halbfzßb.

„Der Verfasser, einer der bekanntesten, in positiven Kreisen angesehensten Theologen der Gegenwart, läßt hiermit ein Werk ausgehen, das die reife Frucht langjähriger Studien darbietet. Es ist eine köstliche Gabe. Die Geschlossenheit der mit geschulter Energie bis ins einzelne ausgebauten Gedankenwelt umschließt den ganzen Reichtum biblischen Glaubensgehaltes und christlicher Lebenserfahrung, soweit er von einer starken Persönlichkeit gefaßt werden kann. Mit enormem Fleiß ist der ungeheure Stoff gesammelt, mit Klarheit und Schärfe der Begriffsbildung und -Anwendung gestichtet und mit einer so innerlichen Anteilnahme zur Darstellung gebracht, daß sich der Leser bald dem mächtigen Einfluß der Ausführungen nicht zu entziehen vermag. Das durch und durch wissenschaftliche Gepräge bietet zwar zunächst dem Nichttheologen einige Schwierigkeit, aber nach wenigen Kapiteln ernster Lektüre ist sie überwunden, und der reiche Gewinn fällt uns fast mühelos in den Schoß. Der zweite Band soll bald im neuen Jahre folgen. Es würde die christlich-sittlichen Anschauungen wesentlich vertiefen helfen, wenn die gläubigen Kreise den Ertrag dieser Lebensarbeit eines in den vordersten Reihen des Kampfes, der ums Evangelium geführt wird, stehenden und streitenden Mannes aneignen würden. Die Theologie wird um Lemmes Ethik nicht herumkommen, sondern sie beachten und mit ihr sich abfinden müssen. Wir beilegen uns daher mit dieser Anzeile, da es gewiß manchem willkommen sein wird, sich oder anderen das wertvolle Werk noch auf den Weihnachtstisch legen zu können.“

Kreuz-Zeitung.

Biblische Zeit- und Streitfragen. 1:4

Herausgegeben von

Lic. Dr. Boehmer und Lic. Dr. Kropatschek.

Das Johannesevangelium und die synoptischen Evangelien.

Von

D. theol. Fritz Barth,
o. ö. Professor der Theologie in Bern.



1905.

Verlag von Edwin Runge in Gr. Lichterfelde-Berlin.

Inhalt.

	Seite
Einleitung	3
I. Das Selbstzeugnis des Johannesevangeliums	5
II. Die Gründe gegen die Glaubwürdigkeit	10
III. Das Geheimniß der Person Jesu	13
IV. Die Persönlichkeit des Johannes	19
V. Die Eigenart des Johannesevangeliums	27
VI. Der Inhalt des Johannesevangeliums	35
Schluß	43

Einleitung.

Wer es heutzutage unternimmt, für die Echtheit und Glaubwürdigkeit des Johannesevangeliums einzutreten, der kann im voraus gewiß sein, daß manche angesehene Vertreter der theologischen Wissenschaft und noch mehrere unter ihren Schülern und Anhängern mit Unwillen oder mitleidigem Lächeln sagen werden: „Verlorene Liebesmühe! Es ist das Gewisseste des Gewissen, daß das vierte Evangelium als Geschichtsquelle für das Leben Jesu nicht mehr in Betracht kommt. Wer es doch dafür ansieht, der steht unter dem Bann der kirchlichen Tradition; die Gewohnheit geht ihm über die Wahrheit; er hat namentlich von religionsgeschichtlicher Methode keine Ahnung; die Wissenschaft wird über ihn zur Tagesordnung übergehen, wie über alles Rückständige“.

Das klingt ja sehr bedenklich, und wer sich seine Wissenschaftlichkeit gerne von Autoritäten bescheinigen läßt, der wird zaudern, so gewichtigen Widerspruch und Bannspruch gegen sich herauszufordern. Wenn ich diese große Anklage dennoch begehe, so geschieht es, weil ich in vieljähriger Beschäftigung mit dem Johannesevangelium mich überzeugt habe, daß gerade diesem Buch gegenüber moderne Zeitmeinungen und Vorurteile eine tyrannische Macht ausgeübt haben, die Macht einer theologischen Schultradition, die gerade ebensosehr wie die kirchliche Tradition die Forschung irre führen kann, so daß man das Nächstliegende übersieht und das Unwahrscheinlichste als Resultat verkündigt. Ich wende mich an alle diejenigen, denen nicht vorschnelles Abschließen und Absprechen, sondern fortgesetzte eindringende Arbeit an den Problemen des Lebens das

Rennzeichen wahrer Wissenschaftlichkeit ist, zu welcher Geistesrichtung sie sich sonst zählen mögen.

Die johanneische Frage gehört zu den Problemen des Lebens, nicht nur der Schule oder der Literaturgeschichte. Das Johannesevangelium ist nicht eine jener Seifenblasen des Büchermarkts, welche einige Augenblicke in allen Farben schillern, dann aber zerplazen; es hat Lebensmacht entfaltet von einem Jahrhundert zum andern und ist Unzähligen der Führer zu Gott geworden. Eine Fülle der ergreifendsten und schönsten Züge der Kirchengeschichte knüpft sich an Stellen dieses Buches, und noch heute kann auch der eifrigste Gegner seiner Glaubwürdigkeit nicht umhin, je und je sich auf einzelne seiner Worte zu berufen; seine „religiöse Bedeutung“ steht ihm außer Frage. Nun ist es aber von größtem Gewicht, ob diese gewaltigen Wirkungen von einem Buch ausgegangen sind, welches mit dem ursprünglichen Christentum nur noch in ideeller, abgeleiteter Beziehung steht, in allem Konkreten aber neue, fremdartige Wege gegangen ist; — da wäre Schleiermachers Wort widerlegt, daß jedes geschichtliche Ganze nur durch dieselben Kräfte fortbestehen kann, durch die es entstanden ist, — oder ob wir im Johannesevangelium es mit dem geschichtlichen Jesus zu tun haben, dessen wirkliches Leben in unsrer wirklichen Welt und Geschichte der Grund unsres Glaubens ist, und ob ein vertrauenswürdiger Mann zu uns redet, dessen Buch und Geistesart mit Jesus von Nazareth in rechtmäßigem, innerem Zusammenhang steht.

Daß solche die Grundlagen unsers Christentums berührende Fragen heute mehr als je zur Diskussion stehen und auch vor weitem Kreisen besprochen werden, halte ich nicht für ein Unglück, sondern für einen allerdings ernststen Ruf Gottes an die christliche Kirche von allen Nebendingen weg zu Christus hin. Allzu lange hat sich die Kirche und ihre Theologie daran gewöhnt, einen künstlichen Grund ihrer Glaubensgewißheit herzustellen, seltsam zusammengesetzt aus christlich gewendeten Vernunftwahrheiten, aus Bibelautorität und aus kirchlichem Herkommen. Dieses Gebilde mit dem goldenen Haupt und den tönernen Füßen hat sich nicht dauerhaft erwiesen. Heute sieht sich die Christenheit durch die Zweifelsfragen, die ihr von allen Seiten entgegentönen, gezwungen, sich auf ihren wahren, einfachen, gottgegebenen Grund zu besinnen und ihre Zuver-

sicht nicht mehr auf dies und das zu setzen, wovon in der Bibel oder sonstwo zu lesen steht, sondern auf Christus, den lebendigen Herrn, den Mittelpunkt und die Seele der Bibel. Bei dieser Konzentrierung werden wir nicht verlieren, sondern gewinnen; der Glaube an Gott, den Vater Jesu Christi wird in den künftigen Tagen heller als je zuvor leuchten und vielen das Heil bringen, die ihn jetzt noch verschmähen, daß sie sich nicht mehr über die Christen und ihre Absonderlichkeiten ärgern, nicht mehr an den Mängeln der Kirche zweifelnd und scheltend haften bleiben, sondern Jesus ansehen und in seiner Nachfolge den Sinn ihres Lebens finden. Gerade dazu aber bietet das Johannesevangelium die beste Handreichung; gerade dieses Buch treibt uns von aller Außerlichkeit und Halbheit in das Eine hinein, worauf es ankommt, und stellt uns mit stiller Geistesmacht vor die Frage: „Was hast du an Christus? was hat er an dir?“ Nun dieses Evangelium, an dem noch kein denkender Mensch hat gleichgiltig vorüber gehen können, dieses „wunderbarste aller religiösen Bücher“, wie Biedermann es genannt hat, ist es g l a u b w ü r d i g?

I. Das Selbstzeugnis des Johannes- evangeliums.

Das vierte Evangelium will von einem A u g e n z e u g e n des Lebens Jesu geschrieben sein. Während Lukas im Eingang seiner Erzählung sich selber deutlich von den Augenzeugen unterscheidet, welche ihm die Kunde von Jesus übermittelt haben, schreibt der vierte Evangelist ebenso deutlich in seinem Prolog: „Wir s a h e n (schauten) seine Herrlichkeit“¹⁾, und wer dies auf ein bloß geistiges Schauen beziehen wollte, dem stellt sich der Anfang des nach Sprache und Inhalt denselben Verfasser verratenden ersten Johannesbriefs entgegen, wo es heißt: „Was wir gehört haben, was wir gesehen haben mit unsern Augen, und w a s u n s r e H ä n d e b e t a s t e t haben, . . . das verkündigen wir euch“. Speziell zu den Ereignissen unmittelbar nach dem Tod Jesu wird gesagt: „Und der das g e s e h e n hat, der hat es bezeugt, und sein Zeugnis ist wahr, und derselbige weiß, daß er

¹⁾ 1,14.

Wahres redet, damit auch ihr glaubet“¹⁾. Es spricht hier wohl kein anderer als der Evangelist selber nach seiner durchweg festgehaltenen Gewohnheit, mit seinem „Ich“ nicht hervorzutreten; aufs unzweideutigste versichert er für das Erzählte seine Augenzeugenschaft. Aber nicht ein beliebiger Jünger führt hier das Wort, sondern er deutet auch an, daß er Jesus besonders nahe gestanden sei. Mehrmals wird ein Jünger hervorgehoben, „den Jesus lieb hatte“; beim Abendmahl lehnt sich derselbe an die Brust Jesu und fragt ihn, wer der Verräter sei²⁾; mit den Frauen steht er beim Kreuz Jesu, und ihm übergibt Jesus seine Mutter³⁾; am Ostermorgen eilt er zum Grabe hinaus und überzeugt sich, daß es sich nicht um einen Leichenraub handeln könne⁴⁾; am See Genesareth erkennt er den Herrn zuerst und erhält die vielbesprochene Verheißung, er werde vielleicht am Leben bleiben bis zu der Wiederkunft Christi⁵⁾. Dieselbe Persönlichkeit ist wohl mit dem ungenannten Jünger gemeint, welcher mit Andreas zuerst Jesus am Jordan kennen lernt⁶⁾ und dem gefangenen Jesus bis in den Hof des Hohenpriesters folgt, in dessen Haus er bekannt ist⁷⁾. Dieser „Jünger, den Jesus lieb hatte“, wird am Schluß des Buches⁸⁾ ausdrücklich als der Verfasser des Buches bezeichnet: „Dies ist der Jünger, welcher von diesen Dingen zeugt und dies geschrieben hat, und wir wissen, daß sein Zeugnis wahr ist“. Die „wir“, welche hier das Wort nehmen, können nur die Schüler und Freunde des Verfassers sein, welche sein Werk den Gemeinden zum Gebrauch übergeben haben; sie fanden die Bemerkung nicht überflüssig, daß das Buch Glauben verdiene als das Zeugnis eines Vertrauten Jesu. Bezeichnend ist auch, wie derselbe durchweg mit Petrus, dem bekanntesten Namen im Apostelkreis zusammen erscheint. Petrus bittet ihn, nach dem Namen des Verräters zu fragen; Petrus geht mit ihm in den Hof des Hohenpriesters und nachher zum Grabe; Petrus schwimmt an's Ufer, nachdem der Andre den Herrn erkannt hat, und fragt nachher unmutig: „Herr, was soll aber dieser?“ Petrus wird erst nach dem Andern ein Jünger Jesu, und er verleugnet den Herrn, während der Andre allein von allen Jüngern noch beim Kreuz in seiner Nähe ist. Damit ist angedeutet, daß

¹⁾ 19,35. ²⁾ 13,23 f. ³⁾ 19,26 f. ⁴⁾ 20,2 f. ⁵⁾ 21,7. 20 f. ⁶⁾ 1,35 f. ⁷⁾ 18,15 f. ⁸⁾ 21,24.

der Verfasser in der nächsten Umgebung Jesu zu suchen sei; diese bestand aber nach der jedem Christen bekannten Überlieferung aus Petrus und den zwei Zebedäusöhnen Jakobus und Johannes. Welcher von diesen beiden neben Petrus in Betracht kommen konnte, war ebenfalls der Geschichte der Anfänge zu entnehmen, welche bei verschiedenen Anlässen Petrus und Johannes zusammenwirken läßt: bei der Heilung des Lahmen, bei dem ersten Verhör vor dem Synedrium, bei der Predigt in Samarien¹⁾.

Dieser Sachverhalt stellt uns vor das Dilemma: entweder ist der Urheber des vierten Evangeliums wirklich ein Augenzeuge (und zwar höchst wahrscheinlich der Zebedäussohn Johannes), oder er hat sich in äußerst raffinierter Weise, durch geheimnisvoll verschleierte Andeutungen die Rolle eines Augenzeugen angemacht und dieselbe mit einer gewissen Böswilligkeit gegenüber Petrus durchgeführt; er hat aber auch gute Freunde gefunden, die sich bereit fanden, auf diesen Betrug (denn um nichts geringeres würde es sich handeln) ihr Siegel zu drücken, indem sie sein Zeugnis für wahr erklärten, weil sie wußten, daß es falsch war. Für das Erstere spricht nicht bloß unser unmittelbarer Eindruck von der Person des Verfassers, sondern auch eine Reihe weiterer Gründe. Das Evangelium enthält eine Menge einzelner Züge, welche für den Gang der Geschichte durchaus unwesentlich sind, als Erinnerungen eines Augenzeugen dagegen sich ohne weiteres erklären. Was tut es zur Sache, daß die zwei ersten Jünger abends vier Uhr zu Jesus kamen?²⁾ Daß im Hochzeitshaus zu Kana gerade sechs Wassertrüge standen?³⁾ Daß Jesus von sich als dem Licht der Welt in der Nähe des Gotteskastens redete?⁴⁾ Aber die lebendige Erinnerung eines Erzählers, der wirklich etwas erlebt hat, fragt nicht nach wichtig und unwichtig, sondern sie reproduziert das Erinnerungsbild auch in seinen Nebenzügen. Gerade durch diese erhalten manche Schilderungen des vierten Evangeliums eine große Anschaulichkeit; Erzählungen wie die von der Samariterin, vom Blindgeborenen, von der Auferweckung des Lazarus, von der Maria Magdalena am Grabe vollziehen sich in greifbarer Realität vor unsern Augen und werden der christlichen Kunst stets die höchsten

¹⁾ Apg. 3,1 f.; 4,19 f.; 8,14 f.; vgl. Lk. 22,8. ²⁾ 1,40. ³⁾ 2,6.
⁴⁾ 8,20.

Aufgaben stellen. Auf ein Mitglied der Urgemeinde weist die Sprache des Evangeliums hin; es ist zwar griechisch für griechisch redende Leser geschrieben, denen jüdische Worte ¹⁾ und Gebräuche ²⁾ erläutert werden müssen; aber seine ganze Ausdrucksweise verrät semitisches Denken, namentlich die vielen durch bloßes „und“ verknüpften Hauptsätze, die wörtliche Wiederholung von bereits Gesagtem ³⁾, die Neigung zu Parallelsätzen, in denen ein Gegensatz entwickelt wird ⁴⁾, der relativ kleine Wortschatz, in welchem einzelne Hauptbegriffe stark hervortreten. Nicht in den Schriften des hellenistischen Judentums, sondern in der Literatur der palästinensischen Schriftgelehrsamkeit hat die Sprache des Johannes ihre nächsten Analogien. Daß aber der Judenchrist, welcher hier die Feder führt, seiner Sache als Augenzeuge gewiß war, davon zeugt sein freies Verhältniß zu den drei ältern Evangelien, den Synoptikern (Matthäus, Markus und Lukas). Er kennt dieselben, wie aus manchen Einzelheiten seiner Erzählung hervorgeht, und setzt sie bei seinen Lesern als bekannt voraus; aus ihnen wissen sie, daß Johannes taufte ⁵⁾ und dann ins Gefängnis geworfen wurde ⁶⁾, daß Jesus zwölf Jünger um sich hatte ⁷⁾ und bei Martha und Maria einzukehren pflegte ⁸⁾. Aber er erlaubt sich die stärksten Abweichungen von der synoptischen Darstellung: nicht nur läßt er das meiste weg, was jene erzählen, und bringt dafür ausführliche andre Geschichten und Reden, sondern er läßt auch weitaus das meiste, was er zu sagen hat, nicht in Galiläa, sondern im Süden, namentlich in Jerusalem vor sich gehen, und anstatt des Einen Passahfestes, das bei den Synoptikern vorkommt, nennt er deren drei ⁹⁾, so daß die öffentliche Wirksamkeit Jesu nach ihm zwei bis drei Jahre gedauert haben muß. Der Todestag Jesu ist bei ihm der vierzehnte Nisan, der Tag, an dessen Abend das jüdische Passahmahl gehalten wurde ¹⁰⁾, während die Synoptiker erzählen, Jesus habe an jenem Abend noch das Passah mit seinen Jüngern gegessen ¹¹⁾ und sei dann am fünfzehnten Nisan gekreuzigt worden. Dazu kommt eine Menge kleinerer Differenzen in bezug auf die Zeit der Tempelreinigung, der

¹⁾ 1,42. 43; 9,7. ²⁾ 2,6; 19,31. 40. ³⁾ 1,2; 1,25; 1,51; 4,24; 8,24; 16,16 f. ⁴⁾ 3,18. 36; 5,43; 8,23. ⁵⁾ 1,25. 31. ⁶⁾ 3,24. ⁷⁾ 6,67. 70. ⁸⁾ 11,1. ⁹⁾ 2,13; 6,4; 11,55. ¹⁰⁾ 18,28; 19,14. ¹¹⁾ Mt. 26,17; Mt. 14,12; Lk. 22,15.

Salbung in Bethanien, der Dornenkrönung 2c., wobei sich der Verfasser gelegentlich selbst eine Andeutung erlaubt, daß der synoptische Bericht ungenau oder doch mißverständlich sei¹⁾. Alle diese Abweichungen von der gangbaren Überlieferung mußten soviel Kopfschütteln erregen und dem Evangelium die Aufnahme in den Gemeinden so sehr erschweren, daß nur ein Verfasser, der sich bewußt war, den wahren Hergang als gewichtiger Augenzeuge zu kennen, sie dennoch wagen konnte.

In der That hat sich dann im zweiten Jahrhundert an diese Verschiedenheiten ein Widerspruch gegen die Echtheit des Buchs geknüpft: kleinasiatische Christen, denen Epiphanius später den albernen Namen „Alloger“ gegeben hat, wiesen darauf hin, daß die Reihenfolge der Ereignisse namentlich am Anfang und am Schluß bedeutend von dem synoptischen Bild abweiche, und behaupteten, das Evangelium sei von dem Gnostiker Cerinth geschrieben worden. Manche Führer der damaligen Kirche mochten einige Lust verspüren, diesem Urtheil beizutreten; denn auf das Johannesevangelium stützten sich gerade die Leute, welche ihnen am meisten Verlegenheit bereiteten: die Gnostiker, z. B. der tief sinnige Valentinus drückten ihre Spekulationen über Gottheit, Welt, Seele und Erlösung mit Vorliebe in johanneischen Formeln aus, und die Montanisten, welche die nahe Wiederkunft Christi verkündigten und auf diese hin eine Geistesgemeinde sammeln wollten, behaupteten, daß durch ihren Gründer Montanus und dessen Genossinnen der im Johannesevangelium verheißene Paraklet rede. Auch herrschte in der kleinasiatischen Kirche die Sitte, jeweilen am vierzehnten Nisan des jüdischen Kalenders zur Erinnerung an das Leiden und Sterben des Herrn Abendmahl zu halten, und es wurde gesagt, dieser Gebrauch gehe auf Johannes zurück; nun konnte es auffallen, daß im Johannesevangelium das letzte Mahl Jesu mit den Jüngern vielmehr am dreizehnten Nisan stattfindet. Daß die Kirche über alle diese Schwierigkeiten sich hinweggesetzt und lieber den Gegnern eine Waffe in der Hand gelassen als auf das vierte Evangelium verzichtet hat, daraus geht deutlich hervor, daß sie Beweise für seine Glaubwürdigkeit zu haben glaubte und den geistigen Abstand wohl spürte, der zwischen diesem Schriftwerk und der wohlgemeinten, aber oft

¹⁾ 3,24; 4,44.

recht wenig wertvollen Literatur des zweiten Jahrhunderts, den Schriften eines Clemens, „Barnabas“, Ignatius, Hermas, Papias bestand. Langsam, aber sicher ist das Buch in den Gebrauch der Kirche übergegangen, ganz wie die Synoptiker und die Briefe des Paulus auch. Zuerst begegnen uns einzelne Anklänge an seinen Gedankenkreis bei den „Apostolischen Vätern“ und in der „Lehre der zwölf Apostel“; um die Mitte des zweiten Jahrhunderts zitieren die Kleinasiaten und der Apologet Justinus bereits einzelne Stellen, ohne noch den Verfasser zu nennen; noch einige Jahrzehnte später erscheint es als viertes Evangelium neben den Synoptikern im neutestamentlichen Kanon und wird als heilige Schrift verwendet (bei Theophilus und Irenäus), ja bereits gegen synoptische Aussagen ins Feld geführt (bei Melito und Apollinaris von Hierapolis). Es setzte sich die Anschauung fest, daß es von dem greisen Apostel Johannes in Ephesus gegen das Ende seines Lebens auf den Wunsch seiner Freunde niedergeschrieben worden sei, und man pries es als das pneumatische Evangelium, das zweifellos unter einer besondern Inspiration des heiligen Geistes entstanden sei. Man schätzte es besonders hoch als maßgebende Autorität in den Streitigkeiten, die schon im zweiten Jahrhundert über die Person Christi ausgebrochen sind und sich dann bis ins siebente Jahrhundert hingezogen haben; es wurde das grundlegende Buch für die Dogmenbildung der Kirche, und Luther nennt es „das einige zarte, rechte Hauptevangelium, den andern dreien weit vorzuziehen und höher zu heben.“

II. Die Gründe gegen die Glaubwürdigkeit.

In scharfem Gegensatz zu dieser besondern Hochschätzung des Johannesevangeliums steht nun das Urteil, welches im neunzehnten Jahrhundert durch Theologen wie Bretschneider, Baur, Hilgenfeld, Keim u. a. zu Ungunsten desselben aufgekomen ist und sich kurz dahin zusammenfassen läßt, dieses Buch erzähle nicht wirklich geschehene Dinge, sondern sei eine Lehrschrift über das Thema, daß Jesus der im Fleisch erschienene göttliche Logos sei, und stamme nicht von einem Apostel und Augenzeugen her, sondern von einem unbekannten Christen des zweiten Jahrhunderts, der seine Eindrücke vom Wesen und Wert des Christentums in Form einer Erzählung von Christus dargestellt habe. Auch diese moderne Bestrei-

tung des Evangeliums, durch welche es aus den Quellen des Lebens Jesu geradezu ausgeschieden wird, gründet sich besonders auf sein Verhältniß zu den Synoptikern, und zwar wird namentlich zweierlei hervorgehoben. Erstens sagt man: „Die synoptischen Evangelien schildern uns Jesus als Sohn seines Volkes und Kind seiner Zeit, als den großen Propheten und Volksprediger von Nazareth, der das Reich Gottes ankündigt und die Kranken heilt, bald aber mit der herrschenden pharisäischen Frömmigkeit in Konflikt gerät, vom Volke verlassen und als falscher Messias gekreuzigt wird; das ist ein echt menschliches Lebensbild, dem nichts Menschliches von Erfolgen und Enttäuschungen fremd geblieben ist. Der johanneische Christus dagegen ist ein göttliches Wesen, welches vom Himmel auf die Erde kommt und nie auf derselben heimisch wird. Er wandelt unter den Menschen als ein fremder Gast und läßt sie seine Überlegenheit fühlen; er tut große Wunder, aber nicht aus Mitleiden mit den Elenden, sondern um seine Herrlichkeit leuchten zu lassen und tiefsinnige Anwendungen auf das geistige Leben daran zu knüpfen; er hält lange Reden, aber nicht um das im Bann der Gesetzesreligion schmachtende Volk in der Gerechtigkeit des Himmelreichs zu unterweisen und ihnen den Vater im Himmel nahe zu bringen, sondern lediglich um von seiner göttlichen Herkunft zu zeugen und Anerkennung derselben zu fordern. Er redet von sich selber in Bildern, nennt sich das Lebensbrot, das Licht, den Weinstock und ist unwillig, wenn seine Andeutungen mißverstanden werden. Er behandelt seine jüdischen Landsleute wie Fremde, ja wie Kinder des Teufels, denen der Untergang gewiß sei, und zwar verdientermaßen. Auf Einwendungen achtet er kaum; er erzählt kein Gleichniß, um seine Lehren zu verdeutlichen; sein Benehmen ist würdevoll und feierlich, aber kalt und vornehm, und dieser Zug bleibt ihm bis in die Leidens- und Auferstehungsgeschichte hinein. Seine Jünger sind nicht gerettete Sünder, sondern wahrheitsliebende Menschen, die sich von ihm angezogen fühlen; die Guten kommen zu ihm, nicht die Verlorenen. Er selbst macht keine Entwicklung durch; er ist von Anfang an der Sohn Gottes und der Messias, der alles weiß und kaum nötig hat, für sich selber zu beten. Alle diese fremdartigen Züge stammen daher, daß Jesus von vornherein als eine übermenschliche Persönlichkeit, als der Logos gefaßt wird; dieser Begriff stammt aber aus

den Schriften des Juden Philo in Alexandrien; mit dem geschichtlichen Jesus hat er nichts gemein“. Zweitens wird bemerkt: „Die Reden Jesu im Johannesevangelium tragen nach Form und Inhalt durchaus das Gepräge der johanneischen Redeweise, nicht des synoptischen Jesus, wie er uns z. B. in der Bergpredigt entgegentritt. Jesus wie Johannes der Täufer reden hier genau so, wie der Verfasser in seinem Prolog und in den Briefen redet, selten vom Reiche Gottes, von Buße und Gerechtigkeit, dagegen um so mehr von Licht und Finsternis, Leben und Tod, Wahrheit und Lüge, Himmel und Erde, Gott und Welt, diesen eintönig wiederkehrenden Lieblingsbegriffen des Verfassers, welche die dualistische Weltanschauung desselben abspiegeln. Dieser Gegensatz zwischen der obern und untern Welt hat den urchristlichen Gegensatz zwischen der jetzigen und der künftigen Zeit bei Seite geschoben und eine starke Vergeistigung der synoptischen Eschatologie bewirkt, so daß die wesentlichen Momente derselben (Auferstehung, Gericht, ewiges Leben) als durch Jesus bereits verwirklicht erscheinen.“

So lautet die Anklage, und wenn wir fragen: wie konnte sich im zweiten Jahrhundert jemand veranlaßt fühlen, diese seltsame Umdichtung des Lebens Jesu aus dem Menschlichen ins Göttliche, aus dem Schlichten in's Vornehme, aus dem Jüdischen ins allgemein Menschliche vorzunehmen? so antwortet man uns mit mancherlei Vermutungen. Nach den Einen war der Verfasser ein Gnostiker (etwa Menander in Antiochien) und wollte mit diesem „Evangelium der Wahrheit“ sein philosophisch geläutertes Christentum empfehlen. Nach den andern will er im Gegenteil die Gnostiker bekämpfen, indem er ihnen eine bessere, kirchliche Gnosis entgegenstellt. Andre finden durch das ganze Buch hin verdeckte Polemik gegen das Judentum, welches Jesus nicht als den Messias anerkennen wollte. Noch andre lesen aus dem Prolog und den ersten Kapiteln eine besondere Tendenz gegen die Gemeinschaft der Johannesjünger heraus, von denen sich auch in der Apostelgeschichte¹⁾ eine Spur erhalten hat. Jedenfalls aber glaubt man zu bemerken, daß im Johannesevangelium das zweite Jahrhundert mit seinen Kämpfen sich widerspiegle: der Siegeszug des Evangeliums durch die Provinzen des römischen Reiches, die letzten Zuckungen des

¹⁾ 18,25; 19,3.

Judentums unter Bar Kochba, die Entstehung der katholischen Kirche, und die Probleme ihrer Apologetik. Ein seltsames Mittel bleibt es freilich, das, was Juden oder Heiden am geschichtlichen Bild Jesu von imponierendem Glanze fehlen mochte, ihm noch ums Jahr 110 oder 140 kühnlich anzudichten und damit Apologie des Christentums treiben zu wollen. Daher sind auch unter den heutigen Bestreitern der Echtheit manche den Gedanken nicht losgeworden, es müssen im Johannesevangelium wenigstens echte Erinnerungen aus der Zeit Jesu verwertet sein; ein kleinasiatischer Christ habe Mitteilungen eines Jüngers aus Jerusalem zusammengestellt, oder eine unter Johannes' Namen im Umlauf befindliche Redensammlung sei von einem spätern Redaktor mit Erzählungen durchflochten worden, oder der Verfasser des Ganzen sei zwar ein Johannes, aber nicht der Apostel. Der Sohn des Zebedäus sei nie über Palästina hinausgekommen, sondern gemäß der Weissagung Jesu: „Meinen Kelch werdet ihr trinken und mit meiner Taufe getauft werden“¹⁾ sei er laut einer Notiz bei Papias „von den Juden getötet worden“ wie sein Bruder Jakobus.²⁾ Das Evangelium sei nicht von ihm geschrieben, sondern von den Presbyter Johannes in Ephesus, welchen Papias gekannt habe. Auch hiegegen erheben sich freilich gewichtige Bedenken: das Evangelium ist ein Werk aus Einem Guß, das sich gegen die heute beliebte Quellenscheidung äußerst spröde verhält; aus Behauptungen des leichtgläubigen Papias Schlüsse ziehen heißt Kartenhäuser bauen und Dunkles mit Dunklerem erhellen; den Apostel Johannes von Kleinasien fernhalten wollen ist ein Verzweiflungstreich, da die Aussagen eines Irenäus, Polykrates und Apollonius im zweiten Jahrhundert sich nicht beseitigen lassen; von einem beliebigen alten Jünger hätte sich die kleinasiatische Kirche schwerlich eine so starke Alterierung der evangelischen Überlieferung gefallen lassen. Aber ist nicht die Autorschaft des Apostels schon durch die oben genannten zwei Gründe wiederlegt?

III. Das Geheimnis der Person Jesu.

Die Antwort auf die soeben gestellte Frage wird verschieden ausfallen je nach der Vorstellung, die man sich von

¹⁾ Mt. 10,39. ²⁾ Apg. 12,2.

der göttlichen Offenbarung an die Menschheit macht. Es gab eine Zeit, da man sich dieselbe wesentlich als eine Summe von Lehrsätzen über Gott und den Menschen dachte, mitgeteilt durch den heiligen Geist, aufgezeichnet durch die Verfasser der biblischen Bücher, authentisch interpretiert durch das kirchliche Dogma. Diese Vorstellung ist aber unbiblisch und irreleitend; es ist ein Glück für die Kirche, daß dieser hölzerne, seelenlose Offenbarungsbegriff ihr durch den ganzen Verlauf der neuern Theologie aus den Händen gewunden wird. Gott ist kein Lehrsatz, keine bloße Idee, kein Postulat, sondern der Realgrund aller Dinge als die unendliche Schöpferpersönlichkeit, die ewige Liebe. Wenn dieser Gott sich offenbaren wollte, so waren Lehrsätze und Buchstaben zu gering als Organe seiner Selbstmitteilung; dieselbe mußte vielmehr durch Persönlichkeiten geschehen, deren ganzes Leben ihren Zeitgenossen eine Bezeugung Gottes war, weil sie in seiner Kraft redeten und handelten. „Gott hat vordem mannigfach und auf mancherlei Weise zu den Vätern geredet durch die Propheten, am Ende dieser Tage aber zu uns durch den Sohn“,¹⁾ und als dieser sich Fortsetzer seines Werkes auserkor, da sprach er zu einem derselben: „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Gemeinde bauen“²⁾; du sollst die grundlegende Persönlichkeit für meine Gemeinde werden, wie er es auch geworden ist, nicht als erster Papst, aber als der Prediger am Pfingsttag und Leiter der Urgemeinde. Menschen, die sich von Gott ergreifen ließen und ihr Leben in seinem Dienst an den Mitmenschen verzehrten, sind bis auf den heutigen Tag die Organe geblieben, durch welche Gott der Menschheit Anschauungsunterricht gibt, daß er lebt und waltet wie vor alters, und wo es an solchen Zeugen fehlt, da werden auch die scharfsinnigsten Beweise, die besten Bücher stets den Eindruck des Unzulänglichen hinterlassen. Es ist ein Gewinn der neuern Forschung, daß sie sich namentlich durch die Gestalten der alttestamentlichen Propheten auf diese Bedeutung der Persönlichkeiten hat hinführen lassen und sich von denselben ergreifen läßt, auch wo sie ihr Verhalten nicht mit dem Durchschnittsmaß in der Hand begreifen kann, wo ihr das Geheimnis des persönlichen Lebens entgegentritt, das Undefinierbare, Rätselhafte, scheinbar Widerspruchsvolle.

¹⁾ Hebr. 1,1. ²⁾ Mt. 16,18.

Man verlernt allmählich, dasselbe gleich als Krankheit oder Fiktion zu verurtheilen, weil gerade im Unberechenbaren, Unnachahmlichen uns das Große und Erhabene entgegenleuchtet. Nun darf aber verlangt werden, daß diese Einsicht auch überall zu Geltung gebracht werde. Was einem Jeremia, Muhammed und Franz von Assisi zugestanden wird, das darf auch den Persönlichkeiten des Neuen Testaments, einem Paulus und Johannes, vor allem aber Jesus nicht verweigert werden. Es ist ein verhängnisvoller Fehlgriff, daß immer wieder diese Gewaltigsten im Reiche des Geistes kleinmeisterlich auf angebliche Widersprüche untersucht, und das für den persönlichen Geschmack des Bearbeiters Störende ihnen frischweg abgesprochen wird. So haben wir eine ganze Anzahl moderner Jesusgestalten bekommen: den klugen Politiker des Reimarus, den aufgeklärten Tugendprediger des Rationalismus, den sanften Nazarener Renans, den Ekstatischer D. Holzmanns, den nichtwirklichen Jesus Ralhoffs u. a. m. Aber das Bild Jesu in den Evangelien hat sich dieser Versuch stets stillschweigend erwehrt und wird es ferner tun; die Persönlichkeit Jesu erweist sich immer wieder als so groß und weit, daß jeder Bearbeiter seines Lebens wohl einzelne Züge an ihr hervorheben kann, aber neben das Ziel trifft, wenn er die andern, ihm weniger sympathischen Züge glaubt weglassen zu dürfen. Namentlich dem Geheimnisvollen als solchem, dem Wunderbaren prinzipiell den Krieg erklären ist nicht Wissenschaft, sondern Vorurteil.

Auf die johanneische Frage angewandt heißt dies: die Einwendungen gegen die Glaubwürdigkeit des Johannesevangeliums können nur dem durchschlagend erscheinen, der sich die Wichtigkeit des persönlichen Elements bei Jesus und bei Johannes nicht klar gemacht hat und beide als gegebene, durchschaute Größen auffaßt, deren Verhältnis zu einem Buch wie das vierte Evangelium sich mit aller Bestimmtheit festsetzen lasse. „Aber wir kennen doch beide aus den Synoptikern, und eben zu diesen paßt die Schilderung des vierten Evangeliums nicht!“ Das ist nun eben die Frage.

Was zuerst Jesus anbetrifft, so ist es ein mißlicher Umstand für die Gegner des Johannesevangeliums, daß sie auch in den synoptischen Evangelien eine ganze Reihe von Zügen für ungeschichtlich erklären oder in den Hintergrund stellen müssen, die nach der johanneischen Richtung weisen. Ich denke dabei nicht an die synoptischen Stellen, aus denen

sich indirekt erweisen läßt, daß Jesus in der That mehr als einmal in Jerusalem gewesen und in der That schon am 14. Nisan gestorben ist; mit solchen Vorpostengefechten wollen wir uns nicht aufhalten. Ich meine vielmehr die Hauptsache, das Christusbild der Synoptiker. Ist dasselbe wirklich so menschlich-gemütlich, daß alles restlos in eine „rein historische“ Betrachtung aufgeht? Durchaus nicht. Derselbe Jesus, welcher als der sanftmütige Menschensohn und volkstümliche Wanderprediger den verlorenen Schafen aus Israel nachgeht, hat daneben auch bei den Synoptikern eine unbeschreibliche Höhe in seinem Auftreten. Die Beseffenen schreien auf bei seinem Anblick¹⁾; die Leute geraten in furchtames Staunen über ihn²⁾; selbst die Jünger teilen diese Empfindung³⁾; Petrus spricht zu ihm: „Herr, gehe von mir hinaus; denn ich bin ein sündiger Mensch!“⁴⁾ Der Hauptmann von Kapernaum scheut sich, Jesus in sein Haus kommen zu lassen⁵⁾; die Leute von Nazareth machen ihm ehrerbietig Platz, wie er durch sie hinschreitet⁶⁾; die Pharisäer sehen eine dämonische Macht in ihm wirksam⁷⁾; Herodes denkt mit Bangen, der hingerichtete Täufer sei auferstanden⁸⁾; noch sein Tod entlockt dem römischen Hauptmann den Ausruf: „Wahrlich, dieser ist ein Gottessohn gewesen!“⁹⁾ Andererseits verlassen Söhne seines Volkes auf sein Wort hin alles und folgen ihm nach¹⁰⁾, auch wenn er ihnen die schwersten Opfer und Entsagungen auferlegt¹¹⁾; große Scharen drängen ihm nach¹²⁾, und unzählige Kranke werden durch sein Wort und seine Berührung gesund, so daß die Leute in lauten Lobpreis Gottes ausbrechen.¹³⁾ Fragen wir aber nach den Grund dieses Eindrucks Jesu auf die Menschen, so liegt er durchaus nicht nur in diesen Wundertaten, sondern in der gewaltigen Autorität, mit welcher Jesus redete. Mit ruhiger Bestimmtheit spricht er aus, wer das Himmelreich erlangen werde,¹⁴⁾ und zwar sind es gerade die Armen, die Hungernden, die Traurigen, deren Schicksal den reinen Gegensatz zur Gottesherrschaft darzustellen schien¹⁵⁾. Er setzt sich in Widerspruch zur Überlieferung der Schriftgelehrten¹⁶⁾, ja sogar zum Wort-

¹⁾ Mt. 8,29; Mk. 1,24. ²⁾ Mt. 7,28; Mk. 1,27. ³⁾ Mt. 8,27; Mk. 6,51. ⁴⁾ Lk. 5,8 f. ⁵⁾ Mt. 8,8. ⁶⁾ Lk. 4,30. ⁷⁾ Mt. 12,24. ⁸⁾ Mt. 14,1 f. ⁹⁾ Mt. 15,39. ¹⁰⁾ Mt. 4,19 f.; 9,9. ¹¹⁾ Mt. 5,29 f.; 8,22; 19,21; Lk. 9,62; 14,25 f. ¹²⁾ Mt. 4,1; Lk. 12,1. ¹³⁾ Mt. 9,8; Lk. 7,16. ¹⁴⁾ Mt. 18,3; 19,14; Mk. 12,34. ¹⁵⁾ Lk. 6,20 f. ¹⁶⁾ Mt. 9,15; 15,3 f.

laut des Gesetzes¹⁾; mit seinem mächtigen „Ich aber sage euch“ vertieft er die Forderungen der jüdischen Legalität zu einer aus Religion stammenden Sittlichkeit des Herzens²⁾. Er weiß sich befugt, selber Sünden zu vergeben³⁾ und allen Mühseligen Erquickung der Seele zu verschaffen⁴⁾. Er verheißt himmlischen Lohn⁵⁾ für alles, was „um seinetwillen“ getan und getragen wird⁶⁾, ebenso deutlich aber das ewige Verderben für die, welche seine Botschaft abweisen und seine Mahnungen verachten⁷⁾; noch in seinen letzten Stunden kündigt er seinen ungerechten Richtern ihre Niederlage an⁸⁾, dem reinigen Schächer dagegen das Paradies⁹⁾. Mit königlicher Selbstständigkeit verzichtet er darauf, von seiner Familie verstanden zu werden¹⁰⁾, und verkündigt seinem Volke das Gericht, wenn es nicht Buße tun wolle¹¹⁾. Wie vornehm im besten Sinn ist seine Antwort an Herodes Antipas, der ihn durch Furcht verschrecken will¹²⁾, wie vornehm sein Stillschweigen vor Kajaphas, Pilatus und Herodes¹³⁾! Aber derselbe Jesus konnte auch reden, und zwar in heiligem Zorn¹⁴⁾ und mit einschneidenden Scheltworten¹⁵⁾, zumal wo er Unheiliges an heiliger Stätte sah wie im Haus des Jairus und bei der Tempelreinigung¹⁶⁾. Er scheute sich nicht, das was zu Herzen gehen sollte, gelegentlich seltsam und mißverständlich auszudrücken, damit es zum Nachdenken zwingt¹⁷⁾; den Zuhörern verhiess er anstatt glänzender Messiasstake Verfolgung und Leiden, ohne den übeln Eindruck solcher Äußerungen zu fürchten¹⁸⁾; er wußte, das zwar ihm selber das Kreuz bevorstehe, seine Worte dagegen bleiben werden, wenn Himmel und Erde vergehen¹⁹⁾. Und diese Autorität schöpft Jesus aus seinem Verhältnis zu Gott. Er redet nicht wie die Schriftgelehrten kümmerlich deutend und Satzungen schmiedend, sondern als einer, der Vollmacht von Gott hat und aus dem Vollen schöpft²⁰⁾; er weiß, daß gläubiges Gebet von Gott erhört wird²¹⁾; er weiß, wann Gott ver-

¹⁾ Mt. 5,32; 15,11; 19,4 f. ²⁾ Mt. 5,22 f. ³⁾ Mt. 9,2 f.; Lk. 7,48 f. ⁴⁾ Mt. 11,28 f. ⁵⁾ Mt. 5,12; 10,42; 19,29; Lk. 14,14. ⁶⁾ Mt. 5,11; 10,18. 22; 24,9. ⁷⁾ Mt. 5,26 f.; 10,15. 28; 11,22 f.; 12,36 f.; 13,42 f.; 18,6 f.; 25,46. ⁸⁾ Mt. 26,64. ⁹⁾ Lk. 23,43. ¹⁰⁾ Mt. 12,46 f.; 13,57; Lk. 11,28. ¹¹⁾ Mt. 8,10 f.; 12,39. 45; 23,37 f.; Lk. 13,3 f. ¹²⁾ Lk. 13,32 f. ¹³⁾ Mt. 26,63; Mk. 15,5; Lk. 23,9. ¹⁴⁾ Mt. 23,13 f.; Mk. 3,5. ¹⁵⁾ Mt. 16,23; Lk. 9,55. ¹⁶⁾ Mt. 9,25; 21,12. ¹⁷⁾ Mt. 5,29 f.; 8,22; 15,11; 16,6; 25,29. ¹⁸⁾ Mt. 5,10 f.; 10,16 f. 38 f.; 13,21; 16,24 f. ¹⁹⁾ Mt. 24,35. ²⁰⁾ Mt. 7,29. ²¹⁾ Mt. 7,7 f.; Lk. 18,7 f.; Mk. 11,24.

gibt und wann nicht¹⁾; er weiß, wonach Gott den Menschen beurteilen wird²⁾, und weshalb er ihn so lange gewähren läßt³⁾. Er kennt Gottes Gedanken gegenüber den Menschen und versteht sein Walten⁴⁾ aus intimem Verkehr mit ihm, wie er mit göttlich geschärftem Blick die Herzen und Gedanken der Menschen durchschaut⁵⁾. Seine Jünger haben es wohl bemerkt, wie oft er sich zum stillen Gebet vor Gott in die Einsamkeit zurückzog⁶⁾, und wie er ihnen von geheimnisvollen Erlebnissen mit Gott zu erzählen wußte, aus denen ihm die Gewißheit hervorging, daß er der Erwählte Gottes sei⁷⁾, den Satan überwunden habe⁸⁾, und zwar sterben werde zur Erlösung der Menschen⁹⁾, aber von Gott zur Herrlichkeit erhoben¹⁰⁾ wiederkommen werde¹¹⁾ als Richter der Welt¹²⁾. Sie konnten sich diese eherne Zuversicht nicht erklären; wohl fühlten sie, daß ihr Meister in der Kraft des heiligen Geistes rede und wirke¹³⁾, aber ebenso deutlich, daß jede Vergleichung mit den geisterfüllten Männern des Alten Bundes hier versage. Jesus selber schrieb ja seiner Person eine Bedeutung zu, wie kein Prophet sie beansprucht hatte; er verlangte, daß man sich zu ihm bekenne vor den Menschen¹⁴⁾; er erklärte, daß das Verhältniß zu ihm beim Weltgericht den Aufschlag geben werde¹⁵⁾, weil ihm das ganze Heilswerk¹⁶⁾ an der ganzen Menschheit auch außerhalb Israels¹⁷⁾ übertragen sei. Kapernaum wird strenger bestraft werden als Sodom; denn es hat die Botschaft verachtet, die Sodom bekehrt hätte¹⁸⁾. Der Menschensohn ist mehr als der Tempel¹⁹⁾; er ist Herr auch über den Sabbat²⁰⁾; er ist mehr als Jona und Salomo²¹⁾; denn er bringt, wonach Propheten und Könige sich nur gesehnt haben, ohne es erleben zu dürfen²²⁾; selbst der Messiasname „Davidsohn“ ist zu gering für ihn²³⁾. Durch ihn sind dagegen seine Jünger mehr als Propheten und Gerechte²⁴⁾; der Kleinste im Himmel ist größer als Johannes der Täufer, welcher unter allen Menschen vor Jesus der größte ist²⁵⁾. Wenn die Seinen in Gottes Augen soviel

¹⁾ Mt. 5,25 f.; 6,14 f.; 18,35; 15,20 f.; 18,14. ²⁾ Mt. 7,21; 25,21.
³⁾ Mt. 13,30; Lf. 13,8. ⁴⁾ Mt. 5,45; 6,8. 32; 11,25 f. ⁵⁾ Mt. 9,4; 22,18. ⁶⁾ Mt. 1,35; Lf. 11,1. ⁷⁾ Mt. 3,16. ⁸⁾ Mt. 4,11; 12,29; 10,18 f. ⁹⁾ Mt. 20,28; 26,28. ¹⁰⁾ Mt. 17,1 f. ¹¹⁾ Mt. 16,27 f.; 24,30.
¹²⁾ Mt. 7,22 f.; 13,41; 19,28; 25,31 f. ¹³⁾ Mt. 4,1; 12,28; Lf. 4,14.
¹⁴⁾ Mt. 10,32. ¹⁵⁾ Mt. 25,35 f. ¹⁶⁾ Mt. 11,27; 28,18. ¹⁷⁾ Mt. 8,11; 21,43; 24,14; 28,19. ¹⁸⁾ Mt. 11,21 f. ¹⁹⁾ Mt. 12,6. ²⁰⁾ Mt. 12,8.
²¹⁾ Mt. 12,41 f. ²²⁾ Lf. 10,24. ²³⁾ Mt. 22,41 f. ²⁴⁾ Mt. 10,41 f.
²⁵⁾ Mt. 11,11.

gelten, wieviel mehr er selber! Wer ihn aufnimmt, der nimmt Gott auf, der ihn gesandt hat¹⁾; denn er ist nicht ein Knecht und Untertan wie die andern, sondern der Sohn des Vaters²⁾, welcher sagen darf: „Niemand kennt den Sohn als nur der Vater, und niemand kennt den Vater als nur der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren“³⁾. Die Erfahrung, daß Gott der Vater im Himmel ist, knüpft sich an die Gottesoffenbarung, welche der Gnadenwille Jesu dem Menschen entgegenbringt; wer Gott als den Helfer für Leib und Seele erleben will, der muß zu Jesus Vertrauen fassen; er muß glauben⁴⁾. Wenn aber Jünger Jesu im Glauben an ihn sich zusammenfinden, so gilt ihnen seine Verheißung: „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen⁵⁾“, „und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung der Welt“⁶⁾. Ich weiß wohl, daß man diese ganze Reihe von synoptischen Zügen mit den verschiedensten Beweisgründen aus dem authentischen Lebensbild Jesu auszuschneiden versucht hat; aber das heißt den synoptischen Christus verstümmeln, nicht ihn freilegen. Es bleibt dabei, daß auch der Jesus der drei ersten Evangelien nicht „ganz auf die Seite der Menschheit gehört“ und seine Mitmenschen nicht bloß „durch den ganz nur ihm eigenen Beruf überragt“, sondern seiner ganzen Persönlichkeit nach ein Geheimnis ist, und zwar ein Gottesgeheimnis, das keine menschliche Definition je erschöpfen wird, weil allein Gott es durchschaut. Aber der Glaube blickt forschend hinein und freut sich der unaussprechlichen Gabe Gottes.

IV. Die Persönlichkeit des Johannes.

Diese Einzigartigkeit der Person Jesu zeigt sich nun auch in der Art, wie er auf seine Jünger gewirkt hat. Wir wären ihnen schon zu Dank verpflichtet, wenn sie in der Weise der jüdischen Rabbinenschüler seine Worte behalten und stets wiederholt hätten zur Belehrung der neu herzutretenden Gemeindeglieder; aber es ist mehr als das geschehen. Man sagt: „Wenn die Könige bau'n, haben die

¹⁾ Mt. 10,40. ²⁾ Mt. 21,37 f.; 17,26; Mt. 13,32. ³⁾ Mt. 11,27; Lk. 10,22. ⁴⁾ Mt. 8,10; 9,28; 15,28; 18,6; Mt. 5,36; 9,23; Lk. 18,42. ⁵⁾ Mt. 18,20. ⁶⁾ Mt. 28,20.

Rärrner zu tun"; aber dieser König im Reich des Geistes hat sein Recht an die Menschheit damit bewiesen, daß er nicht nur Rärrner und Bettler in Nahrung setzte, sondern Persönlichkeiten schuf, in deren jeder sich etwas von seinem Wesen und Wirken als Inhalt eines ganzen Jüngerlebens abspiegelte. Jesus hat nicht Stenographen, Kopisten und Momentphotographen als Zeugen von seinem Leben in die Welt gesandt, sondern Menschen, in denen sein Wort, seine Denkweise, seine Lebensarbeit, sein Geist persönliche Gestalt gewonnen hatte. Das konnte erst geschehen, als das Leben Jesu durch den Tod am Kreuz und die Auferstehung seinen irdischen Abschluß gefunden hatte. Bis dahin waren die Eindrücke der Jünger von ihm stets getrübt und aus der Bahn gelenkt worden durch die jüdisch-messianischen Erwartungen, die sie an seine Person knüpften¹⁾; sie hatten ihn gehört und gesehen, aber durch das Medium ihrer Wünsche hindurch, und es ist durchaus nicht an dem, daß „Suchen und Sehnen“ immer schon eine Garantie für den rechten Weg sei; man kann auch Phantomen nachjagen, in welchen sehr unverständige Wünsche sich kondensieren. Nun dagegen lag die Lebensleistung Jesu als ein Ganzes vor ihnen; sie konnten übersehen, was er gebracht und nicht gebracht hatte. Im Licht seiner Endschicksale wurden ihnen nun auch viele seiner Worte erst verständlich, während sie vorher oft Jesus in der Geduld geübt hatten durch ihren Mangel an Verständnis²⁾; vermittelt der angeeigneten Worte, der begriffenen Taten Jesu konnte sein Geist nun frei in ihnen walten; aus den unselbständigen Jünglingen wurden Männer in Christo. Wie mannigfaltig dies geschah, davon zeugen uns gerade die synoptischen Evangelien mit ihrer verschiedenen Nuancierung des Christusbildes, welche nicht zufällig ist, sondern auf Überlegung und Überlieferung urchristlicher Persönlichkeiten beruht. Das freilich finden wir nirgends, daß jemand in den Worten Jesu „das Gottvertrauen, die Herzensreinheit, die Barmherzigkeit, die Demut, die Versöhnlichkeit, die Sehnsucht und nichts andres“ gefunden hätte; diese Forderungen an den Menschen sind niemals das ganze Christentum gewesen und werden es niemals sein. Wohl aber zeigt uns das Markusevangelium, wie Jesus in der Erinnerung vieler Christen namentlich als der große Wun-

1) Mt. 10,37; Lpg. 1,6. 2) Mt. 4,13; 6,52; 8,17; 9,32.

der Täter fortgelebt hat, als der gottgesandte Helfer und Retter, der zuletzt für das Heil der Menschen in den Tod gegangen ist, als der siegreiche Held, der in der Kraft Gottes den Satan überwunden hat. Im Matthäusevangelium wird das Leben Jesu in das Licht der Weisagung und Erfüllung gerückt, welche jüdischen Christen besonders wichtig sein mußte; da ist Jesus der verheißene Messias Israels, der Gesetzgeber und König im Himmelreich, der Stifter des neuen Bundesvolks, bei dem Worte und Taten sich zu Einem wunderbaren Ganzen zusammenschließen. Das Lukasevangelium dagegen läßt den jüdischen Hintergrund des Lebens Jesu zurücktreten und verweilt um so angelegentlicher bei dem allgemein menschlich Ergreifenden an ihm, bei seiner Barmherzigkeit gegen die Armen und Ausgestoßenen, welche in jeder Menschenseele ein Echo findet. Das Meisterstück dieser personbildenden Kraft des erhöhten Herrn der Gemeinde ist aber Paulus, der Jünger, welcher Jesus in seinem irdischen Leben überhaupt nicht gekannt hatte und für alle Einzelheiten desselben auf Mitteilungen der Augenzeugen angewiesen war. Die Erscheinung Jesu vor Damaskus stellte ihn unmittelbar vor das Endresultat des Lebens Jesu; er sah den, welchen er bisher als den Gekreuzigten gehaßt und verachtet hatte, nunmehr als den Erhöhten; von dieser Tatsache aus erforschte sein Denken rückwärts schreitend das Geheimnis von Jesu Werk und Person, und über alles Nebensächliche hinweg erfaßte er Jesus als den, der gestorben ist für unsre Sünden und auferweckt als der Anfänger unsers neuen Lebens im Geist. Gerade Paulus wurde berufen, das Evangelium in seinem Ewigkeitsgehalt für alle Menschen so klar zu legen, wie keiner vor ihm es vermocht hatte, und sein arbeitreiches Leben in der Gemeinschaft mit dem erhöhten Christus lieferte den vollgültigen Beweis, daß der Fortbestand des Christentums nicht am Wortlaut gewisser Erinnerungen aus seinem Leben hange, sondern am persönlichen Fortwirken des geschichtlichen Jesus in Persönlichkeiten, die sich von ihm bekehren und neuschaffen ließen. Paulus ist nicht der zweite Stifter des Christentums, wohl aber der geistesmächtige Bahnbrecher desselben auf Missionswegen und theologischen Gedankengängen, an welche den Zwölfen noch kein Sinn gekommen war; sein ganzes Wesen ist eine Weisagung, wie Großes und Ungeahntes der lebendige Christus in der Menschheit wirken werde weit über alle

Schranken seiner geschichtlichen Erscheinung hinaus, wie herrlich das Geheimnis derselben sich den kommenden Geschlechtern unter der Leitung seines Geistes aufschließen werde.

Das Beste dazu ist durch den Mann geschehen, der im vierten Evangelium zu uns redet, durch Johannes. Es liegt mir fern, ein Phantasiebild von seinem Leben und Werden zeichnen zu wollen; aber ebenso wenig dürfen wir an den Fingerzeigen vorübergehen, die seine Schriften und das übrige Neue Testament uns bieten. Die synoptischen Evangelien schildern den Zebedäussohn Johannes, den Fischervom See Genesareth, als einen Mann von starkem, leidenschaftlichem Naturell, weniger in Worten hervortretend als Petrus, aber um so mehr innerlich durchglüht von Begeisterung für seinen Herrn und von raschem Eifer für seine Ehre. Ihn und seinen Bruder Jakobus nannte Jesus die „Donneröhne“ (Boanerges),¹⁾ und die beste Erklärung zu diesem Namen bietet die Erzählung, daß die beiden auf eine Stadt der Samariter, welche Jesus nicht aufnehmen wollte, Feuer vom Himmel wollten fallen lassen²⁾ unter Berufung auf Elias,³⁾ Jesus aber ihnen scheltend erwiderte: „Wisset ihr nicht, welches Geistes Kinder ihr seid?“ Johannes allein beschwert sich bei Jesus eifersüchtig über einen Mann, der im Namen Jesu Dämonen austreibe, ohne doch zum Jüngerkreis zu gehören, und dem er dies untersagt habe;⁴⁾ Jesus antwortet: „Wehret ihm nicht; wer nicht wider euch ist, der ist für euch.“ Ebenso entschieden tritt Jesus den zwei Brüdern kurz vor der Ankunft in Jericho entgegen, als sie bei ihm die Bitte anbringen, in seinem Reich zu seiner Rechten und Linken sitzen zu dürfen.⁵⁾ Er fragt sie, ob sie bereit seien, mit ihm in Leiden und Tod zu gehen? und als sie dies freudig bejahen, stellt er ihnen zwar beides in Aussicht, behält aber die Verfügung über die Ehrenplätze seinem Vater vor und ermahnt die Jünger insgesamt zur wahren Hoheit, die sich wie bei ihm selber im Dienen zeigt. Aber neben diesem unverkennbaren „Erdgeruch“ seines Wesens erscheint Johannes immer wieder unter den drei vertrautesten Jüngern Jesu: er darf der Auferweckung der Tairustochter bewohnen;⁶⁾ er schaut die Verklärung auf dem Berg im Norden;⁷⁾ er befragt Jesus über

¹⁾ Mt. 3,17. ²⁾ Lf. 9,54. ³⁾ 2. Kön. 1,9 f. ⁴⁾ Lf. 9,49. ⁵⁾ Mt. 10,37. ⁶⁾ Mt. 5,37. ⁷⁾ Mt. 9,2.

die Zukunft des Tempels;¹⁾ er wird in den Garten Gethsemane mitgenommen, um dort mit Jesus zu wachen.²⁾ Jesus muß in diesem galiläischen Jüngling wie in Petrus etwas gefunden haben, was ihn Gutes von ihm erwarten ließ trotz seinen Fehlern und Übereilungen. Was Johannes an Jesus fesselte, deutet er selber im Evangelium an: es waren die Erweisungen seiner tiefen, liebevollen Herzenskenntnis, von welcher er sein Innerstes durchschaut und verstanden sah,³⁾ und dann seine Wundertaten, die er nicht nur mit der Menge als Kennzeichen einer Heilszeit anstaunte, sondern nach der eignen Anleitung Jesu⁴⁾ als Zeichen seiner Herrlichkeit, seines Vermögens an Leib und Seele zu helfen kennen lernte.⁵⁾ Erst später, nach der Auferstehung Jesu kam auch für ihn der Weissagungsbeveis hinzu; er hat sich namentlich den Unglauben der Juden, den Verrat des Judas, Jesu Leiden und Auferstehung als eine tiefere Notwendigkeit mittelst des „Es stehet geschrieben“ erklärt,⁶⁾ und die Gewohnheit, in alttestamentlichen Worten einen verborgenen Sinn zu finden, hat auch auf sein Verständnis der Worte Jesu eingewirkt,⁷⁾ so daß er auch bei diesen von einer „Erfüllung“ spricht.⁸⁾

In diesem Sinne sehen wir den Johannes in der Apostelgeschichte als eine Säule der Gemeinde in Jerusalem⁹⁾ und als den bedeutendsten Judenmissionar neben Petrus tätig. Judenmissionar! damit ist für manche das letzte Wort gesagt, und jede weitere Entwicklung ausgeschlossen, unsre Kunde von Johannes zu Ende, falls ihn nicht etwa die Juden umgebracht haben (S. 13). Aber mußte ein galiläischer Judenchrist notwendig ein bornierter Judaist und Eiferer um das Gesetz sein? Den Gegenbeveis liefert schon Petrus, wie ihn nicht nur die Apostelgeschichte, sondern auch Paulus¹⁰⁾ schildert. Die hartnäckigen Beschneidungsmänner und Gegner des Paulus sind weniger unter den Galiläern, als unter den ehemaligen Priestern¹¹⁾ und Phariseern¹²⁾ Judäas zu suchen. Gegen ihre Prätensionen mochte ein Jakobus¹³⁾ zu nachgiebig sein, weil ihm und den übrigen Brüdern des Herrn der Umgang mit Jesus während

1) Mt. 13,3. 2) Mt. 14,33. 3) 2,25; 6,64; 13,11; 16,30; 21,17.
4) Mt. 2,10. 5) Joh. 2,11; 4,54; 5,36; 10,25 f.; 14,11. 6) 2,22; 12,38 f.; 13,18; 15,25; 17,12; 19,24. 28. 36 f.; 20,9. 7) 2,21; 7,39; 12,33; 21,19.
8) 18,9. 32. 9) Gal. 2,9. 10) Gal. 2,14. 11) Apg. 6,7. 12) Apg. 15,5.
13) Gal. 2,12.

seiner öffentlichen Wirksamkeit abging;¹⁾ für einen Petrus und Johannes dagegen, die Jesus am nächsten gestanden hatten, lag in der Erinnerung an ihn und im Gebetsverkehr mit ihm eine Quelle der Lebenskraft und innern Fortentwicklung. Das Johannesevangelium betont gerade diesen Gedanken aufs lebhafteste: „Aus seiner Fülle haben wir alle genommen, und zwar eine Gnade um die andre.“²⁾ Manches, was Jesus ihnen gemäß ihrer begrenzten Schülerstellung noch nicht zu sagen hatte, ist ihnen nachher klar geworden, aber nicht aus fremder Quelle, sondern durch die Belehrung seines Geistes über ihn und die Konsequenzen seines Werkes,³⁾ sodaß sie ihm jetzt nicht ferner, sondern näher standen als damals.⁴⁾ Es ist mir schwer verständlich, wie man den Entwicklungsgedanken, der sonst die ganze heutige Natur- und Geschichtsbetrachtung beherrscht, gerade hier ablehnen mag, wo er sich unbefangenen Blick geradezu aufdrängt; freilich ist es nicht eine Entwicklung aus immanentem Lebenstrieb, sondern unter der Leitung des Geistes Gottes. Zu derselben gehörte vor allem, daß an Johannes (wie an Petrus) das Große und Neue nicht spurlos vorüberging, das der Gemeinde Jesu in Paulus geschenkt wurde. Paulus hat das Christentum zur universalen Entfaltung nach außen gebracht, indem er es innerlich auf die entscheidenden Hauptpunkte konzentrierte: die Menschheit in Sünden, Christus der Gekreuzigte und Erhöhte, das Leben im heiligen Geist, die Gemeinde Jesu Christi, das Kommen des Herrn in Herrlichkeit. Johannes hat von Paulus gelernt; das bezeugt schon der Umstand, daß er nach einigen Jahrzehnten in Kleinasien auftaucht, also seinen Wirkungskreis unter den Heiden gesucht hat, weil Palästina sich mehr und mehr dem Evangelium verschloß und der Lösung des Messiasproblems durch die Zelotenschwerter entgegentrieb. Hier ist auch seine erste Schrift entstanden, die Offenbarung des Johannes, ein Buch, welches sehr irriger Weise in den schärfsten Gegensatz zu der übrigen johanneischen Literatur gestellt worden ist, weil man über der großen Verschiedenheit des Gegenstandes die noch größere Übereinstimmung in der Grundanschauung übersah. Dieselbe ist durchaus paulinisch gefärbt, so vieles daneben in dem Buch vom Kommen des Herrn zum Gericht jüdische Vorbilder und Stimmungen

¹⁾ Joh. 7,5. ²⁾ Joh. 1,16. ³⁾ 16,4. 12 f. ⁴⁾ 16,23 f.

verrät. Die Hauptperson der Apokalypse ist Jesus, der am Kreuz Gestorbene,¹⁾ das für uns geschlachtete Lamm.²⁾ Er redet zum Seher als der Erhöhte,³⁾ der wiederkommen wird zum Sieg über alle seine Feinde,⁴⁾ aber erst nachdem seine Gemeinde mit ihm den Kreuzesweg gegangen ist.⁵⁾ Dieselbe wird aus allen Völkern gesammelt⁶⁾ und besteht aus den Heiligen,⁷⁾ welche an Jesus glauben.⁸⁾ Mit Recht fühlen wir uns beim Lesen der Apokalypse an den „Donnersohn“ Johannes erinnert; aber er hat jetzt die Langmut Christi verstehen gelernt; sein ganzes Buch kann das Buch von der göttlichen Geduld heißen, welche den entscheidenden Schlag immer wieder hinausschiebt. Noch hat der Verfasser mit der griechischen Sprache zu ringen, in deren Gebiet er eben erst übergesiedelt ist; noch gären auch in seinen Zukunftsbildern alte Motive und neue Eindrücke durcheinander; aber der feste Punkt, an welchem sein prophetisches Denken sich orientiert, ist Christus der Sieger, und hier sollte ihm noch ein Mehreres beschieden sein.

Johannes hatte mit Markus an den Wundermann Jesus glauben gelernt, mit dem Matthäusevangelium an den verheißenen Messias, mit Paulus und Lukas an den Sünderfreund und Heidenheiland. Nun ist es aber eine bekannte Tatsache, daß im Mannesalter, wenn die Aufgaben des Lebens sich erweitern und vertiefen, auch die Reflexion sich erst recht darauf richtet, was eigentlich unserm Lebensgang seine Richtung und seinen Inhalt gegeben habe. Manches, was in jüngeren Jahren für entscheidend und wertvoll gehalten wurde, bewährt sich nicht und fällt weg; umso ernster erhebt sich die Frage nach dem innersten Grund unsrer persönlichen Lebensgestaltung und besonders unsers Christentums. Johannes hat alle andern Apostel überlebt; er stand noch in Kleinasien an der Arbeit, als Paulus und Petrus längst den Märtyrertod gestorben waren. Das römische Reich erholte sich von den Bürgerkriegen unter einer neuen Dynastie; das jüdische Volk war blutig zu Boden geworfen durch die Zerstörung seines Tempels; in der Christengemeinschaft ging einer um den andern von denen, die Johannes

¹⁾ 1,5. 18; 2,8; 11,8. ²⁾ 5,6 f.; 13,8; 14,1 f.; 19,7 f. ³⁾ 1,5. 13 f. 18; 3,21; 12,5. ⁴⁾ 1,7; 2,16; 3,11; 14,14 f.; 19,11 f.; 22,7 f. ⁵⁾ 1,9; 2,3; 6,9; 7,14; 12,11; 13,15; 17,6; 20,4. ⁶⁾ 5,9; 7,9; 15,4; 21,24; 22,2. ⁷⁾ 5,8; 13,7; 17,6; 22,21. ⁸⁾ 2,13; 14,12; 17,14.

gekannt hatte, den Weg des Todes; der Herr aber kam nicht vom Himmel; er schien seinen Jünger und seine Gemeinde vergessen zu haben. Kein Wunder, daß der Blick des alternden Apostels sich mit verdoppelter Energie dem zuwandte, was keine Veränderungen und Enttäuschungen der Gegenwart ihm rauben konnten: dem Lebensbild Jesu, durch welchen er einst die große Umwandlung zu einem neuen Leben erfahren hatte. Was war eigentlich das Entscheidende, das Beglückende an Jesus gewesen? Hinter alledem, was wir aufgezählt haben,¹⁾ leuchtete ihm etwas Höheres auf: das Geheimnis der Person Jesu, das uns auch aus den synoptischen Berichten so hell entgegengetreten ist:²⁾ sein einzigartiges Verhältnis zu Gott, daß er nicht nur ein Prophet, ein Inspirierter, ein Gottgesandter, ein Messias im jüdischen Sinne war, sondern der Gottessohn, der in tiefster persönlicher Lebensverbindung mit Gott stand,³⁾ sodaß für geöffnete Augen aus seinem ganzen Tun die Herrlichkeit Gottes hervorstrahlte.⁴⁾ Ebenso aber sein einzigartiges Verhältnis zu den Menschen, daß sie in ihm nicht nur einen Lehrer und Helfer fanden, sondern ein neues Leben, das Leben aus Gott,⁵⁾ und zwar nicht nur als Gegenstand flüchtiger Empfindungen oder künstlicher Aufregung, sondern als Wahrheit, als höchste Realität,⁶⁾ die ihnen durch Erkenntnis (nicht bloß theoretische Kenntnisnahme, sondern praktische Erfahrung) zu eigen wurde.⁷⁾ Wohl lebte Jesus in der Erinnerung des Johannes als Mensch,⁸⁾ der in seinem ganzen Wirken von Gott abhängig war⁹⁾ und im Gehorsam gegen Gott lebte,¹⁰⁾ als Mensch, der sich am Jakobsbrunnen ermüdet nieder setzte,¹¹⁾ am Grab des Lazarus weinte¹²⁾ und vor seinem Leiden tiefe innere Erschütterungen durchmachte.¹³⁾ Aber wichtiger als diese Züge, die unwiderruflich der Vergangenheit angehörten, wurden ihm die Erlebnisse mit Jesus, die sich auch jetzt in seinem Gebetsverkehr mit dem erhöhten Christus und durch ihn mit Gott erneuerten,¹⁴⁾ das Konstante an Jesus, welches sich dem Nachdenken des Jüngers immer heller im Grunde des Selbstbewußtseins Jesu aufschloß. Wie uns

¹⁾ G. 23 f. ²⁾ G. 16 f. ³⁾ 1,52; 14,11. ⁴⁾ 1,14; 2,11. ⁵⁾ 5,24 f.; 6,33 f.; 10,10; 17,2. ⁶⁾ 1,14; 4,23; 8,32; 18,37. ⁷⁾ 6,69; 7,17; 8,32; 10,14; 17,3. ⁸⁾ 4,29; 7,46; 8,40; 19,5. ⁹⁾ 5,19. 30; 8,28. ¹⁰⁾ 4,34; 6,38; 8,29. ¹¹⁾ 4,6. ¹²⁾ 11,35. ¹³⁾ 12,27; 13,21. ¹⁴⁾ 14,20. 23; 15,4 f.; 17,23.

manches Wort elterlicher Liebe erst im Drang des Lebens wieder einfällt, wenn die Eltern längst gestorben sind, ihre Worte aber sich durch die Erfahrung an uns erfüllen, so erinnerte sich Johannes unter den Kämpfen und Leiden seines Apostelamtes unter den Heiden an manche Äußerungen Jesu, die er als junger Anfänger aus seinem Munde gehört, aber nicht gewürdigt hatte, weil er noch in den unklaren Erwartungen des Jüngerkreises befangen war. Es waren dies namentlich Aussagen Jesu über sich selber, die ihm durch die Einreden und Anklagen seiner Gegner waren ausgepreßt worden, namentlich in Jerusalem, am Hauptsitz des Widerspruchs gegen ihn: Aussagen über sein Leben mit Gott,¹⁾ über seines Lebens Ziel bei Gott,²⁾ aber auch über seine geheimnisvolle Herkunft von Gott,³⁾ nicht aus dem Strom der Zeit, sondern aus Gottes Ewigkeit.⁴⁾ Johannes bemerkt ausdrücklich, daß manche Worte Jesu ihm und den andern Jüngern überhaupt erst nach seiner Auferstehung wieder zu Sinn gekommen und nun verständlich geworden seien,⁵⁾ und wir haben kein Recht, dies für eine bloße schriftstellerische Fiktion zu erklären. Das war im Gegenteil die Freude seines Alters, daß die innern und äußern Erfahrungen seines langen Christenlebens sich mit den Eindrücken seiner feurigen Jugend zu einem harmonischen Ganzen zusammenschlossen, daß er der Gemeinde bezeugen durfte, der Christus, mit welchem Paulus die Welt erobert hat, sei keine synkretistische Phantasiegestalt, sondern der geschichtliche Jesus, dessen irdisches Leben schon Ewigkeitsluft ausgeströmt habe.

V. Die Eigenart des Johannes- evangeliums.

Aus der heiligen Freude, diesen Schatz von Erfahrungen und Erinnerungen auch der Gemeinde hinterlassen zu dürfen, ist nun das vierte Evangelium hervorgegangen, das wir keinem „großen Unbekannten“ zuschreiben müssen, sondern unbedenklich dem Johannes beilegen dürfen. Mit dieser

¹⁾ 10,30. 38; 14,10 f. 20; 16,32; 17,21. ²⁾ 3,13; 6,62; 7,33; 8,21. ³⁾ 6,62; 8,23. ⁴⁾ 8,58; 17,5. 24. ⁵⁾ 2,22; 12,16; vgl. 13,7.

sinnigen Freude im Antlitz hat ihn Rafael in der Disputa
 schreibend dargestellt, und wir brauchen uns diese Freude
 nicht zu dem ironischen Lächeln eines Fälschers verzerren zu
 lassen. Ein merkwürdiges Buch ist es allerdings geworden.
 ✓ Johannes will eine Persönlichkeit schildern, für die er selbst
 jede Analogie ablehnt, den „einzigen“ Sohn des Vaters;¹⁾
 aber er läßt sich auf keine dialektische Erörterung mit den
 Gegnern, auf kein Beweisverfahren ein, sondern erklärt ein-
 fach: „So war es, und so ist es“; zum Beweisen hält er
 Vorweisen für genügend. Er will aber durchaus nicht alles
 vorweisen, was er weiß; er will kein „Leben Jesu“ schreiben,
 sondern er sagt am Schluß seines Werkes: „Jesus tat nun
 auch noch viele andre Zeichen vor den Jüngern,
 welche nicht geschrieben sind in diesem Buch. Diese aber
 sind geschrieben, damit ihr glaubet, daß Jesus
 ist der Christus, der Sohn Gottes, und da-
 mit ihr durch den Glauben Leben habet in
 seinem Namen.“²⁾ Er bezeichnet damit den Inhalt des
 Buchs als eine Auswahl von „Zeichen“, d. h. von Taten und
 anschließenden Reden Jesu, welche dem Leser einen Einblick
 gewähren sollen in das, was Jesus von Nazareth ist. Er
 ist der Messias, wie schon die Urgemeinde bekannt hat, aber
 nicht in dem national und amtlich beschränkten Sinn, den viele
 Judenthristen mit dem Wort Messias verbanden, sondern
 so, daß sein Beruf ganz auf seiner Person beruht: er ist
 der Sohn Gottes, durch den der Vater wie durch keinen
 andern geredet hat. An ihn glauben macht das innerste
 Wesen des Christenstandes aus; wer an ihn glaubt, empfängt
 in seinem Namen (durch die Wirkungen, die von der Zu-
 gehörigkeit zu seiner Person ausgehen) das wahre Leben
 und damit den Tatbeweis, daß wir in ihm Gott haben.
 Diese schriftstellerische Absicht ist nun durch das ganze
 Evangelium hin mit erstaunlicher Energie und Konsequenz
 durchgeführt. Von einer „ermattenden Greisenhand“ ist
 dieses Buch wahrlich nicht geschrieben; es ist aber auch
 nicht jeder Mann von siebenzig oder achtzig Jahren bereits
 ein welker Greis; wir haben einen Neunzigjährigen erlebt,
 der noch nicht Zeit hatte, müde zu sein, und nichts nötigt
 uns, bis in die letzten Jahre des ersten Jahrhunderts hinunter
 zu gehen. Johannes hat vieles aus dem Leben Jesu weg-

¹⁾ 1,14. 18; 3,16; 1. Joh. 4,9. ²⁾ 20,30 f.

gelassen, weil es seinen Lesern schon hinreichend bekannt war, und dafür andre Vorfälle erzählt, welche, wir wissen nicht warum, in der durch die Petrusgeschichten des Markus bestimmten synoptischen Überlieferung nicht Aufnahme gefunden hatten; er hat aber nur solche Ereignisse ausgewählt, die ihm ein bedeutsames Licht auf die Person Jesu zu werfen schienen und zu bemerkenswerten Äußerungen Jesu über sich selber Anlaß gegeben hatten. Dadurch entsteht nun, was man die Eintönigkeit des Johannesevangeliums genannt hat. Das Thema ist immer dasselbe: Jesus selber; mag Johannes der Täufer, mag Nikodemus, mag Kajaphas, mag Pilatus reden, so reden sie von Jesus; daß Johannes Bußprediger, Kajaphas Hoherpriester, Pilatus Prokurator war, ist dem Verfasser Nebensache. Manchen unsrer Zeitgenossen, die ihre Kunstmotive aus Japan, ihre Religion aus Indien und ihre Ethik aus Amerika beziehen, mag dies unerträglich einseitig scheinen; aber die nervöse Vielseitigkeit hat kein Recht, einem Buch Vorwürfe zu machen, das gerade durch seine gesunde Einheitlichkeit so Großes gewirkt hat.

Manche auffallende Freiheiten, ja Kühnheiten des Verfassers sind dabei freilich unverkennbar. Die Stellung Jesu zu seinem Volke wird ganz im Licht der seitherigen Geschichte gezeichnet, durch die es sich entschieden hatte, daß Israel im ganzen und großen das Evangelium ablehnte, das Christentum aber als neue Religion, frei vom mosaïschen Gesetz seinen Weg durch die Welt antrat. Daß Jesus selbst unter dem Gesetz gelebt hatte, erfahren wir nur indirekt aus der Tatsache seiner Festreisen; im übrigen ist es für ihn lediglich das Gesetz Moses¹⁾, das Gesetz der Juden²⁾, welches wie das übrige Alte Testament Weissagungen auf ihn enthält³⁾. Unter den Landsleuten Jesu wird wohl ein Unterschied gemacht zwischen dem „Volk“, welches Jesus oft gerne zuhört, und den Hohenpriestern und Pharisäern, welche immer entschiedener gegen ihn auftreten; aber der Gesamtname „Juden“ wird mit Vorliebe diesen Widersachern Jesu beigelegt. Die Zeit der Anbetung in Jerusalem ist vorüber; ⁴⁾ Jesus ist nicht nur für Israel da, sondern für die künftigen Gotteskinder aus allen Völkern, die durch ihn gesammelt

¹⁾ 7,19. 23; vgl. 1,17. ²⁾ 7,51; 8,17; 10,34; 15,25. ³⁾ 5,39; 5,46 f. ⁴⁾ 4,21.

werden sollen.¹⁾ Die Wunder Jesu, die für jüdisches Denken eine so große Rolle spielten,²⁾ werden als äußere Ereignisse wenig geschätzt; man kann sie erleben und doch Jesus innerlich fremd bleiben;³⁾ erst wenn sie Zeichen seiner innern Lebensmacht werden, an dem haben sie ihren Zweck erreicht. Ebenso wird die Eschatologie, welche bei den Synoptikern, namentlich in der großen Parusiepredigt ein so stark jüdisches Gepräge trägt, bei Johannes zwar nicht beseitigt,⁴⁾ wohl aber Worte in den Vordergrund gestellt, in welchen die künftigen Heilsgüter als in Jesus bereits vorhanden bezeugt werden.⁵⁾ Nach der Vergangenheit wie nach der Zukunft hin erhebt sich die meditierende Erinnerung des Evangelisten über die Schranken der Zeit, um bei dem Ewigen in Christus zu verweilen.

Aber nicht nur das Jüdische im Leben Jesu wird von dieser Reduktion und Konzentration auf das Eine Notwendige betroffen, sondern das Auge des Johannes ist von dem hellen Glanz des Personlebens Jesu so geblendet, daß er überhaupt abgesehen von Jesus in der Menschheit nur Dunkel, nur den Abstand von ihm zu sehen vermag. Die relativen Unterschiede im Leben der Menschen kennt er wohl und hat sie in den verschiedenen Personen seiner Erzählung, in Nathanael, Petrus und Thomas, in Nikodemus, der Samariterin und dem Blindgeborenen, in Judas, Kajaphas und Pilatus mit psychologischer Feinheit zum Ausdruck gebracht. Aber gegenüber Jesus ist diese ganze Menschheit eben doch nur Welt; er steht klar und ganz auf Gottes Seite, sie dagegen ist der Sünde, dem Gericht und dem Tode verfallen und müßte verderben, wenn Gott ihr nicht aus Liebe seinen Sohn als Retter gesandt hätte.⁶⁾ Auch die aufrichtigen, wahrheitsuchenden Menschen wie Nathanael⁷⁾ machen davon keine Ausnahme; ihre Wahrheitsliebe zeigt sich eben darin, daß sie sich von Gott zu Jesus ziehen lassen,⁸⁾ durch ihn Aufschluß über ihren Herzenszustand erhalten⁹⁾ und bei ihm ein neues Leben anfangen.¹⁰⁾ Nun behütet er sie¹¹⁾ als seine Auserwählten¹²⁾ und bittet für sie;¹³⁾ er stirbt für sie¹⁴⁾ und überwindet für sie die Welt,¹⁵⁾ so daß der

¹⁾ 10,16; 11,52. ²⁾ Mt. 8,11; Joh. 6,30; 1. Kor. 1,22. ³⁾ 1,51; 2,23 f.; 4,48; 12,37. ⁴⁾ 14,3; 5,28; 12,48; 5,29. ⁵⁾ 14,18; 11,25; 3,18; 14,6. ⁶⁾ 1,29; 3,16 f.; 4,42; 12,47. ⁷⁾ 1,48; 3,21; 18,37. ⁸⁾ 6,44 f.; 17,6. ⁹⁾ 1,49; 4,18; 5,14; 6,70. ¹⁰⁾ 1,43; 3,3. ¹¹⁾ 10,28; 17,12. ¹²⁾ 6,70; 13,18; 15,16. ¹³⁾ 14,16; 17,19. ¹⁴⁾ 10,15 f.; 15,13. ¹⁵⁾ 16,33.

Haß der Welt, in der sie leben, ihnen nichts anhaben kann.¹⁾ Wer dagegen nicht an Jesus glaubt, der bleibt eben so gewiß dem göttlichen Zorn verfallen und vom ewigen Leben ausgeschlossen.²⁾ Man hat diesen scharfen Gegensatz zwischen dem Werk Gottes in Christus und der Welt „Dualismus“ genannt; dies ist aber ein gänzlich irreführender Ausdruck, weil Dualismus im philosophischen Sprachgebrauch den Gegensatz von Geist und Materie bedeutet, Johannes dagegen die Schöpfung durchaus einheitlich von Gott herleitet und Jesus wirklich im Fleische leben läßt.³⁾ Wie es noch keinem vermeintlichen Monismus gelungen ist, das organische Leben in der Natur vom unorganischen Dasein, das Geistesleben von den tierischen Naturtrieben abzuleiten, so betont Johannes mit aller Macht, daß das Leben, wie er und seine Mitschriften es empfangen haben, eine Gabe ist, die nur von Jesus kommt und allen andern Inhalt des Menschenlebens in den Schatten stellt. Aber dieses Leben ist durch Jesus in unsre wirkliche Welt hineingetreten und wirkt nicht nur Himmelssehnsucht, sondern Überwindungskraft.

Dieselbe geniale Freiheit und Großzügigkeit zeigt Johannes auch in der Art, wie er seinen Stoff schriftstellerisch behandelt. Nicht selten beginnt er eine Geschichte zu erzählen, verfolgt sie aber nur soweit, bis die bedeutungsvollen Worte Jesu erwähnt sind, zu denen sie Anlaß gegeben hat; dann bricht er ab, und der Leser mag sich den Schluß selber ausdenken; so bei der Tempelreinigung,⁴⁾ bei dem Gespräch mit Nikodemus⁵⁾, bei der Auferweckung des Lazarus,⁶⁾ bei der Erzählung von den Griechen, die Jesus sehen wollten.⁷⁾ Andre Male greift er mitten in einer Erzählung auf früher Geschehenes zurück, das einem andern Zusammenhang angehört; am Laubhüttenfest erinnert Jesus an die Heilung des Kranken von Bethesda, welche etwa ein Jahr zurückliegt;⁸⁾ das Thema vom guten Hirten nimmt er nach mehreren Monaten am Tempelweihfest wieder auf.⁹⁾ In den Abschiedsreden mahnt Jesus die Jünger schon am Ende des 14. Kapitels zum Aufbruch nach Gethsemane;¹⁰⁾ aber es folgen zunächst noch zwei weitere Kapitel und das hohepriesterliche Gebet. Die Erzählungen sind in eine Reihenfolge gebracht, welche sichtlich dem Wunsch entspricht, die Gottes-

¹⁾ 15,18 f.; 17,11. ²⁾ 3,36. ³⁾ 1,14; 6,51 f. ⁴⁾ 2,20. ⁵⁾ 3,21.
⁶⁾ 11,44. ⁷⁾ 12,26. ⁸⁾ 7,21; 5,8. ⁹⁾ 10,26. 15. ¹⁰⁾ 14,31.

offenbarung in Christus und ihre verschiedene Aufnahme bei den Menschen an einigen typischen Beispielen darzulegen.¹⁾ Ebenso sind in den großen Redestücken inhaltlich verwandte Aussprüche Jesu zusammengestellt, wie dies schon der erste Evangelist und vor ihm der Verfasser der Redenquelle gethan hatte; die Abschiedsreden z. B. brauchen nicht hinter einander in einer Stunde so gehalten zu sein, wie sie dastehen, sondern Johannes hat an diesem Punkte vereinigt, was ihm überhaupt von Worten Jesu im Jüngerkreis vor seinem Leidensgang erinnerlich war. Zwischen die Worte Jesu streut er gelegentlich eigne erläuternde Bemerkungen²⁾, in denen seine Vorliebe für geheimnisvolle Beziehungen auf künftige Ereignisse sich kundgibt. Seine größte Kühnheit ist aber die, daß er sowohl Jesus wie Johannes den Täufer und die andern auftretenden Personen *johanneisch* reden läßt, d. h. in der früher³⁾ geschilderten Sprache der vielen Hauptsätze, in denen wenige Hauptgedanken nach verschiedenen Seiten variiert werden durch wirkungsvolle Gegensätze zwischen Christus und dem, was nicht Christus ist. Kann angesichts dieses Tatbestandes noch von Glaubwürdigkeit des Evangeliums die Rede sein? Es scheint nicht, besonders für den, der von den Vorstellungen der Verbalinspiration herkommt und ein Stenogramm verlangt, wenn ihm nicht alles schwankend werden soll. Wir werden aber besser tun, folgende Tatsachen zu beachten. Jeder Schriftsteller des Altertums pflegte unbedenklich die Reden seiner Helden stilistisch selber zu gestalten, indem man von der richtigen Erwägung ausging, daß die Gedanken, der Inhalt des Gesagten das Wirksame daran gewesen sei, nicht aber die zufällige Form des Wortlauts; diese wäre nur bei einem Prunkredner die Hauptsache, der sich eine Rede mühsam mit allen rhetorischen Effekten einstudiert hat. Johannes bringt einmal eine feierliche Rede Jesu,⁴⁾ nachdem er vorher erzählt hat, Jesus habe sich vor dem beharrlich ungläubigen Volk in Jerusalem zurückgezogen;⁵⁾ also eine Volksrede („Er rief und sprach“) ohne Zuhörer? Nein, aber eine Rede, in welcher am Abschluß der öffentlichen Wirksamkeit Jesu sein bisheriges Zeugnis noch einmal kurz vom Evangelisten zusammengefaßt wird. Jesus und seinen

¹⁾ G. S. 38 f. ²⁾ 2,21 f.; 6,6. 64; 7,39; 8,27; 11,13; 11,51; 12,33. 41; 13,11; 18,9. 32. ³⁾ G. 8. ⁴⁾ 12,44 f. ⁵⁾ 12,36.

Jüngern lag es durchaus fern, heilige Formeln und Wortlaute aufzustellen; die bekanntesten Worte Jesu, sogar das Unservater und die Abendmahlsworte sind in verschiedenem Wortlaut auf uns gekommen; die Gemeinde Jesu sollte nicht auf Worte schwören und über Worte streiten, sondern sich der Sache freuen, des gegenwärtigen Heils in Christus. Gerade Johannes zeigt eine souveräne Gleichgiltigkeit gegenüber dem bloßen Wortlaut: wenn er auf früher Gesagtes zurückweist, so zitiert er es gewöhnlich abweichend von der früheren Fassung;¹⁾ anderweitig teilt er Worte mit, die sich dem Wortlaut nach ausschließen, in Wahrheit aber nur dieselbe Sache nach zwei verschiedenen Seiten beleuchten.²⁾ Diese Freiheit gegenüber dem Buchstaben hängt mit dem innersten Wesen des Jüngerstandes zusammen. Wohl weiß Johannes, daß man ein Jünger wird, indem man Jesu Worte hört und annimmt,³⁾ sie bewahrt und in sich bleiben läßt;⁴⁾ er weiß auch, daß der heilige Geist, welcher seit der Erhöhung Jesu zum Vater in der Gemeinde waltet,⁵⁾ nicht etwas Neues über Jesus hinaus bringt, sondern die Jünger an die Worte Jesu erinnert, ihnen von Jesus zeugt und Jesus in ihnen verherrlicht.⁶⁾ Deshalb hat Johannes auch gerade an den Selbstzeugnissen Jesu, die ihm je länger je wichtiger wurden, in zunehmendem Maß seine eigene Redeweise gebildet; während er in der Offenbarung noch viele Anklänge an das Alte Testament und an jüdische Apokalypsen aufweist, hat im Evangelium seine Sprache ganz den feierlich einfachen, in schlichten großen Gegensätzen verlaufenden Ton angenommen, den wir auch bei den Synoptikern da vernehmen, wo Jesus von sich selbst redet;⁷⁾ Johannes hat damit nicht etwas Fremdes an Jesus herangebracht, sondern nur, wie in bezug auf den Inhalt, den wirklichen Grundton des Lebens Jesu gleichsam als Orgelpunkt durch alles hindurchklingen lassen. Es ist bemerkenswert, daß in den Briefen des Johannes, welche aus derselben Zeit stammen, die Sprache dieselbe ist, die Gedanken dagegen weniger tief und originell als in den Reden Jesu, mehr dem christlichen Gemeinbewußtsein angenähert,

¹⁾ 3,3 und 7; 7,34 und 13,33; 8,21 und 24; 6,44 und 65; 11,26 und 40; 17,12 und 18,9. ²⁾ 3,17 und 9,39; 5,31 und 8,14; vgl. 1. Joh. 1,10 und 3,9; 2,7 und 8; Joh. 3,32 und 33. ³⁾) 5,24; 12, 48. ⁴⁾ 8,51; 15,7. ⁵⁾ 7,39; 20,22. ⁶⁾ 14,26; 15,26; 16,14. ⁷⁾ Mt. 11,25 f.; 10,32 f.; 12,30 f.; 13,11 f.; 18,18 f.; 25,31 f.; 28,18 f.; Mt. 12,49 f.; 13,32 f.

wie es dem praktischen Zweck der Briefe entsprach; sie sind ein Nachhall des Evangeliums, nicht die Quelle desselben. Aber gerade in den Briefen zeigt sich Johannes frei von allem ängstlichen Haften an gegebenen Ausdrücken; während im Evangelium der heilige Geist der Paraklet genannt wird,¹⁾ heißt im ersten Brief Jesus so,²⁾ und der Geist wird das Salböl genannt;³⁾ auf das Werk Christi wird der Gedanke der „Sühnung“ angewendet, welcher dem Evangelium fehlt.⁴⁾ Ebenso nun ist Johannes als Evangelist davon durchdrungen, daß die Worte Jesu nicht heilige Formeln sind, an deren möglichst häufiger Wiederholung die Verbindung mit Gott hängt, sondern Geist und Leben,⁵⁾ daß in ihnen Gottesgedanken, Gotteswahrheiten zum Ausdruck gekommen sind, welche ewige Bedeutung haben und auf die verschiedensten Zeiten und Verhältnisse ihre Anwendung finden; durch die Worte des ewigen Lebens leitet der Geist der Wahrheit die Jünger in die ganze Wahrheit.⁶⁾ Jesus lebt selbst im Jünger, der an ihn glaubt;⁷⁾ darum ist der Jünger nicht ein ewig Unmündiger und Unselbständiger, sondern das Wasser, das Jesus ihm gibt, wird in ihm zu einer Wasserquelle;⁸⁾ er darf sagen: „Wir haben die Denkweise Christi“;⁹⁾ er ist ein Freund Jesu, nicht bloß sein Knecht;¹⁰⁾ er hat keine Fragen des Zweifels und mangelnden Verständnisses mehr an Jesus zu richten¹¹⁾ und bedarf keiner bildlichen Erläuterungen der Gedanken Jesu mehr;¹²⁾ er ist in der Geistesgemeinschaft mit Jesus der Liebe Gottes unmittelbar gewiß.¹³⁾ Wenn wir das Johannesevangelium von einem Manne geschrieben denken, der diese Höhe der Jüngerreife erreicht hatte, dann werden wir nicht verlangen, daß er uns über den Zeitraum eines halben Jahrhunderts hinweg jede Äußerung Jesu im authentischen Wortlaut aufbewahrt habe, daß seine persönliche Lebensführung und Ausdrucksweise ohne allen Einfluß auf sein Buch geblieben sei, und werden dennoch überzeugt sein: gerade so frei und doch so tief konnte nur ein Jünger und Augenzeuge schreiben; wir haben auch hier den geschichtlichen Jesus vor uns.

¹⁾ 14,16. 26; 15,26; 16,7. ²⁾ 2,1. ³⁾ 2,20. 27. ⁴⁾ 2,2; 4,10.
⁵⁾ 6,63. ⁶⁾ 6,68; 16,13. ⁷⁾ 6,56; 14,20; 15,4 f.; 17,23 f. ⁸⁾ 4,14; 7,38.
⁹⁾ 1. Kor. 2,16. ¹⁰⁾ Joh. 15,14 f. ¹¹⁾ 16,23. ¹²⁾ 16,25. ¹³⁾ 16,26 f.

VI. Der Inhalt des Johannes- evangeliums.

Wenn wir uns nun vom Evangelisten zu seinem Evangelium wenden, so gibt uns gleich der Eingang desselben, der Prolog¹⁾, einen großartigen Beweis der Geistesfreiheit und Weite des Blicks, welche Johannes in seinem erfahrungsreichen Jüngerleben gewonnen hatte. Von den früheren Evangelisten hatte Markus seinen Bericht mit Johannes dem Täufer begonnen²⁾; Matthäus hatte eine Geburts- und Kindheitsgeschichte vorausgeschickt und die Herkunft Jesu bis zu Abraham hinauf verfolgt³⁾; Lukas hatte eine noch ausführlichere Vorgeschichte gebracht und war bis auf Adam zurückgegangen⁴⁾. Dem Johannes konnte dies alles nicht genügen. Wohl beginnt auch er seine geschichtlichen Mitteilungen mit Johannes dem Täufer⁵⁾, durch welchen er selber zu Jesus gekommen war⁶⁾; wohl weiß auch er, daß Jesus vom Weibe geboren ist⁷⁾ und bei den Juden als der Sohn Josephs aus Nazareth bekannt war⁸⁾. Aber er muß weiter ausholen, wenn er von Jesus zu reden anfangen soll; er muß in die Tiefen Gottes zurückgreifen. Das tut er mit den berühmten Eingangssätzen: „Im Anfang war das Wort (der Logos), und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott. Dieses war im Anfang bei Gott. Alles ist durch dasselbe geworden, und ohne dasselbe ist nichts geworden, was da ist. In ihm war Leben, und das Leben war das Licht der Menschen.“ Diese Worte haben dem Johannesevangelium viel Bewunderung bei den philosophisch Gebildeten aller Jahrhunderte eingetragen; in der neueren Theologie dagegen haben sie zu der Meinung geführt, die Glaubwürdigkeit des Johannes lasse sich schon mit den Schlagwörtern „Logos-evangelist“ und „Logoschristus“ beseitigen, weil der Verfasser von Anfang an den Logosbegriff zu Grunde lege, und seine ganze Jesusgestalt von demselben beherrscht sei. Den Logosbegriff habe er aber von Philo entlehnt, welcher die Lehren Heraklits und der Stoiker vom

¹⁾ Kap. 1,1—18. ²⁾ Mt. 1,1 f. ³⁾ Mt. 1,1 f. ⁴⁾ Lf. 3,38. ⁵⁾ 1,6. 15. 19. ⁶⁾ 1,35 f. ⁷⁾ 2,1 f.; 6, 42; 18,37; 19,25 f. ⁸⁾ 1,46; 6,42.

Logos als dem gestaltenden Naturgesetz mit der platonischen Ideenlehre und den spätjüdischen Ausagen über die Weisheit als Mittlerin der Schöpfung verschmolzen und den Logos als das Mittelprinzip zwischen Gott und der materiellen Welt geschildert hat. In dieser Behauptung ist eine richtige Beobachtung unrichtig gegen das Evangelium gekehrt. Es ist sehr wohl möglich, daß Johannes in seinem vielfachen Verkehr mit Hellenisten und Griechen auch den Logosbegriff derselben kennen gelernt hat als einen Lieblingsausdruck der damaligen Gebildeten, der ihm geeignet erschien, um ihnen eine Ahnung von dem Göttlichen zu geben, das in Jesus erschienen sei; die Wahl des Ausdrucks mag mit auf dieser Erwägung beruhen. Aber noch viel gewisser ist, daß Johannes nicht für ein Konventikel von Gebildeten schrieb, sondern für die christliche Gemeinde, um sie im Glauben an Jesus zu stärken¹⁾. Dazu mußte er Ausdrücke brauchen, bei denen sich auch ohne philosophische Bildung etwas denken ließ, und er mußte die Ausdrücke in dem Sinn brauchen, der jedem denkenden Gemeindeglied zugänglich war. Das war hier der Fall, wenn Johannes mit dem Ausdruck „Logos“ nicht die philosophische Bedeutung „vernünftige Weltordnung“ verband, sondern die ebenso mögliche Bedeutung „Wort“, welche die ersten Leser ohne weiteres an das Sprechen Gottes im Alten Testament erinnern konnte: vor allem an die Schöpfungsgeschichte, welche ja ebenfalls mit den Worten „Im Anfang“ beginnt und dann zum schöpferischen, Licht und Leben weckenden Reden Gottes übergeht²⁾; dann aber auch an manche andre alttestamentliche Stellen, in denen Gottes Wort schafft³⁾, läuft⁴⁾, ausgeht und zurückkehrt⁵⁾, zerstört⁶⁾ und heilt⁷⁾. Johannes setzt auf dem biblischen Boden ein, der seinen Lesern vertraut war, und will sie von diesem aus zum tiefsten Verständnis Jesu führen. Das Wort gibt kund, was jemand denkt und will; es offenbart, was in ihm ist. Der Gott des Alten Bundes war ein redender Gott, ein Gott der Offenbarung, der Selbstmitteilung, des Wortes. Von diesem allbekannten Gedanken geht Johannes aus; sein lebenslanges Sinnen und Suchen, für das Geheimnis der Person Jesu die rechte Bezeichnung zu finden, ist hier zu einem Ruhepunkt gelangt.

¹⁾ 20,31. ²⁾ Gen. 1,1 f. ³⁾ Ps. 33,6 f. ⁴⁾ Ps. 147,15. ⁵⁾ Jes. 55,11. ⁶⁾ Jer. 23,29. ⁷⁾ Ps. 107,20.

In jeder seiner großen Schriften gebraucht er von Jesus die Bezeichnung Logos¹⁾, doch jedesmal nur in ehrfurchtsvoller, andeutender Kürze, wie sie dem Geheimnis geziemt. Im weiteren Verlauf des Evangeliums nennt Jesus nirgends sich selber das „Wort“, sondern er redet vom Worte Gottes im gewöhnlichen, sachlichen Sinn²⁾; so genau unterscheidet Johannes hier zwischen seinen Erinnerungen und seinem tief-sinnigen Erklärungsversuch zu denselben. Auch die Kirche hat den Logosgedanken mit Recht in ihr ältestes Bekenntnis nicht aufgenommen, dagegen in ihrer Theologie um so eifrigern Gebrauch von demselben gemacht.

Im Anfang, sagt Johannes, bevor es noch eine Welt gab, war das Wort. Gott ist niemals ein untätiger oder träumender Gott gewesen, vielmehr ein lebendiger, seiner selbst bewußter, persönlicher Gott, der klare Gottesgedanken zu realisieren hatte. Der Wille zu solcher Selbstoffenbarung gehört unzertrennlich zum Wesen Gottes und ist Gott selber; denn Gott will nichts Geringeres geben als sich selber. Durch das Wort sind alle Dinge ohne Ausnahme geworden; es gibt nichts Zufälliges, es ist nichts verfehlt aus Gottes Hand gekommen; „alles war sehr gut.“ In der Selbstmitteilung Gottes bestand und besteht das Leben der geschaffenen Dinge; Gott ist nicht die Verneinung des konkreten Lebens, sondern in jedem Wesen realisiert sich ein Gottesgedanke. Beim Menschen aber (der Verfasser folgt stillschweigend der Schöpfungsgeschichte) gestaltet sich diese göttliche Lebenskraft zum Licht, zu bewußtem Geistesleben, welches auf Erkenntnis der Wahrheit angelegt ist; darum ist der Mensch die Krone der Schöpfung Gottes. Diese festen Grundlagen eines christlichen Theismus und Optimismus liegen allem Folgenden zu Grunde; der Schöpfergott ist der Vater Jesu Christi.

„Und das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis begriffes nicht. — Das wahrhaftige Licht, welches jeden Menschen erleuchtet, kam in die Welt. Es war in der Welt, und die Welt ist durch dasselbe geworden, und die Welt erkannte ihn nicht.“ Johannes erwähnt den Sündenfall nicht ausdrücklich; aber

¹⁾ Offb. 19,13; Joh. 1,1. 14; 1. Joh. 1,1. ²⁾ 5,38; 8,55; 10,35; 17,6 f.

er faßt mit einer Entschiedenheit, die uns an Paulus¹⁾ erinnert, die Zeit des Judentums wie des Heidentums in das Urtheil zusammen: das Licht der göttlichen Offenbarung (durch Natur und Gewissen hier, durch das Gesetz dort) war vorhanden; aber es leuchtete in eine durch die Sünde verfinsterte, Gott entfremdete Menschheit hinein. So ging es bis auf Johannes den Täufer, der als Herold der entscheidenden Offenbarung Gottes vom Lichte zeugen durfte²⁾. Hier beginnen nun die persönlichen Erinnerungen des Verfassers, und mit Lebhaftigkeit versetzt er seine Leser in jene ihm unvergeßliche Zeit der großen Erwartung, als der Täufer aufgetreten war und auf einen Größern nach ihm hindeutete. Damals war die Selbstoffenbarung Gottes an die Menschheit, welche schon bisher alles höhere Leben der Menschen getragen hatte, in ihrer höchsten Rundgebung begriffen; sie wollte „in die Welt kommen“. Ihr Vorhandensein in der Welt, die ihr das Dasein verdankte, hatte nicht genügt; die Welt erkannte sie nicht. Da geschah das Höchste, was in keines Menschen Sinn gekommen wäre: das Wort Gottes kam in die Welt, trat in der Welt auf durch Einen, der nicht nur Gottes Wort hatte an eine bestimmte Generation wie die Propheten³⁾, sondern Gottes Wort war an die gesamte Menschheit, Gottes leibhaftige, vollkommene Offenbarung, Gottes Wort in Person. Und wie wurde nun diese persönliche Offenbarung Gottes in Ihm von den Menschen aufgenommen?

„Er kam in sein Eigenthum, und die Seinen nahmen ihn nicht auf. So viele ihn aber annahmen, denen gab er Vollmacht, Kinder Gottes zu werden, denen, die an seinen Namen glaubten, die nicht aus Geblüt noch aus Fleisches willen noch aus Mannes willen, sondern aus Gott geboren wurden. Und das Wort ward Fleisch und schlug sein Zelt auf unter uns, und wir schauten seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des Einzigen vom Vater, voll Gnade und Wahrheit.“ Schon hier erklingt der Klage-ton, der sich dann weiterhin durch das Evangelium zieht⁴⁾: die leuchtende Offenbarung des Herzens und Willens

1) Röm. 3,23. 2) 1,6—8. 3) Jer. 23,28. 4) 3,19. 32; 8,43; 12,37.

Gottes durch Den, der das Wort selber war, hat nicht die Aufnahme gefunden, die man hätte erwarten sollen. Er kam in die Welt, die sein eigen war, so gewiß als sie Gottes Welt ist; aber die Menschen, zu denen er kam, erwiesen sich unempfänglich, wie schon vorher die Finsternis sich des Lichts erwehrt hatte. Um so köstlicher war seine Gabe an die, welche ihn im Glauben annahmen. Sie machte er durch das geheimnisvolle Geisteserlebnis der Geburt aus Gott zu Gotteskindern; in ihrer Mitte wohnte er als das Wort, welches Fleisch geworden war, als der Mensch, dessen ganzes Leben Gottesoffenbarung und Gottesgabe war. Heller als Israel einst in der Stiftshütte die Schechina, die Herrlichkeit des Herrn gesehen hatte, schauten die Gläubigen in der göttlichen Gnade und Wahrheit, die von Jesus ausging, die Herrlichkeit des einzigen Sohnes; als Gottes Kinder erkannten sie in ihm den Sohn Gottes, der vom Vater in die Welt gesandt war¹⁾. Die Gewißheit dieser himmlischen Herkunft Jesu schöpft Johannes nicht aus dem Logosgedanken, sondern wie Paulus²⁾ und der Verfasser des Hebräerbriefts³⁾ aus dem Gesamteindruck des Lebens Jesu, der ihm durch die Erinnerung an Worte Jesu⁴⁾ bestätigt wurde. Der, welcher in seinem irdischen Dasein das Ebenbild Gottes gewesen und in der Kraft Gottes durch den Tod zur Herrlichkeit hindurchgedrungen ist, kann nicht wie wir aus dem Nichts hervorgegangen sein. Es muß ihm ein ewiges persönliches Verhältnis zu Gott beigelegt werden, durch welches er auch an der vorchristlichen Gottesoffenbarung schon Anteil hat⁵⁾. Von dieser Herrlichkeit Jesu hat schon Johannes der Täufer etwas geahnt und sich demütig vor ihr gebeugt⁶⁾. Aber Größeres war den Jüngern Jesu beschieden.

„Denn aus seiner Fülle haben wir alle genommen, und zwar eine Gnade um die andre. Denn das Gesetz wurde durch Mose gegeben; die Gnade und die Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden. Gott hat niemand je gesehen; der einzige Sohn, der in des Vaters Schoß war, der hat es uns

¹⁾ 5, 36; 7, 28; 8, 32. ²⁾ Röm. 9, 5; 1. Kor. 8, 6; 10, 4; 15, 47; 2. Kor. 8, 9; Phil. 2, 6; Kol. 1, 15 f. ³⁾ 1, 2 f. ⁴⁾ 3, 11; 6, 38. 46. 62; 8, 23. 38. 42; 16, 28; 17, 5. 8. 24. ⁵⁾ 8, 56 f.; 12, 41. ⁶⁾ 1, 15.

gedeutet.“ Mit derselben wuchtigen Kürze, die den ganzen Prolog kennzeichnet, wird hier dargelegt, welches das Ergebnis des Umgangs der Jünger mit Jesu gewesen ist. Aus dem Leben des Sohnes Gottes, das sich ihnen als eine unverfälschte Fülle von Gnade und Wahrheit erwies, durften sie eine Gnadenenerweisung um die andre schöpfen und wurden für immer der Macht der Sünde entrissen. Sie wurden hinausgehoben über das Gesetz Moses, unter welchem sie Gott bisher knechtisch gedient hatten¹⁾; durch Jesus wurde die Gnade Gottes Gegenstand ihrer Lebenserfahrung, und die vollkommene Gotteserkenntnis, welche allen frühern Geschlechtern gemäß dem damaligen Stand der Offenbarung Gottes nicht hatte werden können, verwirklichte sich nun bei ihnen durch den Sohn Gottes, der von Gott wie sein Tischgenosse und Vertrauter reden konnte.

So führt Johannes seine Leser in diesem wunderbaren Prolog stufenweise von den Urfängen in seine Zeit herab, vom Himmelsthron zum Erdbdasein, und läßt mit kundiger Hand die Grundlinien des Bildes entstehen, welches dann in warmen Farben vor uns aufleuchten soll. Zuerst ist vom Wort die Rede, dann vom Herrn, der gekommen ist, dann vom einzigen Sohn des Vaters, zuletzt offen von Jesus dem Messias²⁾. Mit fester Hand stellt Johannes das Bild seines Meisters in den Zusammenhang der Religionsgeschichte ein und kommt zu dem Ergebnis: Gottes Offenbarung in Jesus ist sein endgültiges Wort an die Menschheit; in Jesus haben wir den wahren Gott, das heißt Alles.

Wir haben bei dem Prolog ausführlich verweilen müssen, weil man auch aus ihm die irrige Behauptung hergeleitet hat, das Johannesevangelium könne nicht von einem Augenzeugen stammen. Den übrigen Inhalt des Buches können wir kürzer besprechen, da seine Gliederung von selbst in die Augen fällt. Der erste Abschnitt³⁾ schildert, wie Jesus in Israel auftrat, angekündigt durch Johannes den Täufer, und aus Anhängern desselben seine ersten Jünger gewann. Diesem Jüngerkreis offenbart die wunderbare Weinspende bei der Hochzeit zu Kana seine Herrlichkeit, während Jerusalem durch die Tempelreinigung seinen Richterernst zu schauen bekommt, und bereits die ersten Einwendungen gegen ihn laut werden. Das Gespräch mit Nikodemus zeigt Jesus in

¹⁾ 15,15. ²⁾ 1,17. ³⁾ Kap. 1,19—4,54.

seinem Verkehr mit den leitenden Kreisen des Volkes; das Gespräch mit der Samariterin offenbart seine Neigung zu den gering geachteten Leuten und eröffnet Perspektiven der spätern Mission über Israel hinaus; zwischeneingeschoben ist das letzte Zeugnis des Täufers von Jesus. Endlich wird Jesus in der Erzählung vom Sohn des königlichen Beamten als Wundertäter an den Kranken vorgeführt. Worte und Taten in enger Verbindung zeugen von ihm als dem großen Retter, der in Gottes Kraft seinen Weg geht. Der zweite Abschnitt¹⁾ zeigt nun, wie sich aus dieser Tätigkeit Jesu der tragische Konflikt zwischen ihm und seinem Volk entwickelt. Die Heilung des Kranken am Teich von Bethesda erregt Anstoß, weil sie am Sabbat geschehen ist; die Galiläer werden an Jesus irre, weil er nach der Speisung der Fünftausend nicht an die Spitze einer messianischen Erhebung treten will und ihnen statt eines Schauwunders vom Lebensbrot und von der Möglichkeit eines blutigen Ausgangs redet; am Laubhüttenfest begegnen die dringenden Aufforderungen Jesu zum Glauben an ihn immer schärferem Widerspruch, der sich in dem Gespräch über Abraham bis zu Gewalttätigkeiten steigert und durch die Heilung des Blindgeborenen nicht beschwichtigt wird. Vom zehnten Kapitel an bereitet sich der Übergang zum Jüngerkreis vor: in der Rede vom guten Hirten führt Jesus aus, was die Seinen an ihm haben; den gestorbenen Jünger Lazarus erweckt er aus dem Grabe; dem Einzug in Jerusalem geht die Salbung in Bethanien voraus; nach dem Einzug bieten die Griechen, welche Jesus sehen wollen, ihm Anlaß zu Todesbetrachtungen, und nun scheidet Jesus von der Öffentlichkeit. Der dritte Abschnitt²⁾ geht vollständig in der engsten Jüngergemeinschaft vor sich; bei der letzten Mahlzeit weißsagt Jesus den Verrat des Judas und die Verleugnung des Petrus; er zeigt ihnen in der Fußwaschung seine dienstwillige Liebe und ermahnt sie zu gleicher Liebe untereinander. Die weitem Abschiedsreden, durch Fragen und Einwürfe der Jünger unterbrochen, beziehen sich in zwangloser Gedankenfolge auf den nahen Abschied, auf das bisherige Wirken Jesu, welches durch seinen Tod nicht zerstört, sondern vollendet wird, auf die künftige Lage der Jünger in der Welt und den innern Halt, den sie am Beistand des heiligen Geistes haben werden,

¹⁾ Kap. 5,1—12,50. ²⁾ Kap. 13,1—17,26.

endlich auf das Wiedersehen mit Jesus. Im „hohepriesterlichen“ Gebet bringt Jesus die tiefsten Anliegen seiner Seele für sich, seine Jünger und die künftige Gemeinde vor seinen Vater. So peinlich die Streitgespräche des zweiten Abschnitts gewesen sind, so wohlthuend wirken diese Worte im Jüngerkreis mit dem Hauch des Friedens und der heiligen Liebe, der sie durchzieht, als unschätzbare Labfal für die Trauernden aller Zeiten. Im vierten Abschnitt¹⁾ geht Jesus entschlossen dem Todeschicksal entgegen, und in raschen Schlägen entwickelt sich die Katastrophe. Jesus wird in Gethsemane gefangen und vom Hohenpriester verhört, während Petrus ihn verleugnet; vor Pilatus bekennt er sich als König und macht einen tiefen Eindruck auf den Richter, wird aber schließlich dennoch gezeißelt und zur Kreuzigung verurteilt. Aus den letzten Stunden wird die Kreuzesüberschrift und die Kleiderteilung hervorgehoben samt drei Worten des Gekreuzigten; dem Begräbnis geht der Lanzenstich des Soldaten voraus, durch welchen der wirklich eingetretene Tod konstatiert wird. Der Passionsgeschichte des Johannes fehlen echt menschliche Züge wie das Dürsten am Kreuz nicht; aber überwiegend ist doch der Eindruck der stillen Hoheit, der Majestät dessen, der aus freiem Entschluß sein Leben hingibt. Am Ostertage finden Petrus und Johannes das Grab leer. Maria Magdalena sieht den Auferstandenen, und am Abend erscheint er im Kreis der Jünger; eine Woche später wird Thomas von der Wahrheit der Auferstehung überzeugt und bricht in den Ruf aus: „Mein Herr und mein Gott!“ der auch des Verfassers innerste Herzensstimmung gegenüber Jesus ausdrückt. Das 21. Kapitel mit der Erscheinung Jesu am See Genesareth bildet einen Nachtrag, wahrscheinlich von der Hand des Johannes selbst, aber mit einem Schluß von andrer Hand²⁾. Es versetzt den Leser in die Zeit, wo Petrus längst Märtyrer geworden war, und man sich in der Gemeinde fragte, was für ein Ausgang wohl dem bejahrten Johannes zugebracht sei. Daß dann auch dieser letzte Apostel starb, und die Gemeinde doch nicht in ihrem Glauben an den kommenden Herrn erschüttert wurde, das verdankte sie Paulus und Johannes, den Männern, welche ihr das schon jetzt in Christus vorhandene Heil unverfügbare in die Seele ge-

¹⁾ Kap. 18,1—20,31. ²⁾ 21,24 f.

schrieben haben, indem sie Jesus als den Sohn Gottes, den Erlöser der Welt, den lebendigen König und Herrn feierten.

Schluß.

Einer der tüchtigsten Arbeiter auf dem Gebiet des Neuen Testaments, Weizsäcker, hat seine Bedenken gegen die Echtheit des Johannesevangeliums in die Worte zusammengefaßt: „Daß jener Apostel, nach dem Evangelium der Lieblingsjünger, der neben Jesus zu Tische lag, alles, was er einst erlebt, als das Zusammenleben mit dem fleischgewordenen göttlichen Logos angesehen und dargestellt habe, ist . . . ein Rätsel. Keine Macht des Glaubens und der Philosophie kann groß genug vorgestellt werden, um die Erinnerung des wirklichen Lebens so auszulöschen und dieses Wunderbild eines göttlichen Wesens an ihre Stelle zu setzen“ ¹⁾. Unsere Untersuchung hat uns zu der Antwort geführt: Das wirkliche Leben Jesu war auch nach den Synoptikern so außerordentlich, so einzigartig, so machtvoll, daß bei einem Jünger, der das ganze Nachdenken seines Lebens an das Geheimnis der Person Jesu gewendet hat, zuletzt mit Notwendigkeit die Auffassung Jesu als des fleischgewordenen göttlichen Logos sich einstellte, weil sein Denken in keiner andern Erklärung zur Ruhe kommen konnte. Er hat damit nicht das Wunderbild eines göttlichen Wesens an die Stelle des geschichtlichen Jesus gesetzt, sondern das Bild Jesu von Nazareth mit den Zügen göttlicher Herrlichkeit beleuchtet, die er und seine Mitjünger an Jesus gesehen hatten. Die Entscheidung für oder wider die Wahrheit seines Berichts wird stets von zwei übergeschichtlichen Faktoren bedingt sein: erstlich daran, ob man Wunder glaubt; denn nach Johannes ist Jesus in der That eine wunderbare Persönlichkeit, auch mit den größten Männern der Menschheit nicht zu vergleichen, der Einzige, nach dem wir auf keinen Andern zu warten haben, weil aller religiöse Fortschritt der Menschheit nicht über ihn hinaus, sondern nur tiefer in das hineinführen kann, was er gewollt hat. Zweitens aber wird in Betracht kommen, was man selber mit Jesus erlebt hat, und wie man persönlich zu ihm steht.

¹⁾ Apostol. Zeitalter² S. 517.

Wem für sein Lebensbedürfnis ein größter Prophet, ein religiöser Genius, ein Held der Liebe und des Gottvertrauens als Vorbild genügt, der mag es versuchen, die Berichte der sämtlichen Evangelien, des ganzen Neuen Testaments auf diesen Ton herunterzustimmen; aber die Saiten werden nicht halten. Wer dagegen einen Erlöser von der Sünde, einen Versöhner und persönlichen Helfer braucht und Jesus in mancher bangen Stunde seines Lebens als solchen kennen gelernt hat, der wird freudig zu Johannes sprechen: „Wir verstehen einander; dein Jesus ist auch der meinige; ja, er ist der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater als durch ihn!“

Neuere Literatur

über die Entstehung des Johannesevangeliums.

A. Gegen die Echtheit:

- Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter der Christlichen Kirche, 2. Aufl., Freiburg 1892, S. 513 f.
- S. J. Holzmann, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament, 3. Aufl., Freiburg 1892.
- S. J. Holzmann, Handkommentar zum Neuen Testament, IV. Band, 2. Aufl., Freiburg 1893.
- A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius, II. Teil, 1. Band, Leipzig 1897, S. 656 f.
- Sülicher, Einleitung in das Neue Testament, 3. und 4. Aufl., Tübingen 1901.
- Grill, Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums, I. Teil, Tübingen 1902.
- Brede, Charakter und Tendenz des Johannesevangeliums, Tübingen 1903.

B. Für die Echtheit.

- J. Riggenbach, Die Zeugnisse für das Evangelium Johannis neu untersucht, Basel 1866.
- Luthardt, Der johanneische Ursprung des vierten Evangeliums, Leipzig 1874.
- Franko, Das Alte Testament bei Johannes, Göttingen 1885.

- B. Weiß, Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament, 3. Aufl., Berlin 1897.
- Weigel, Die Echtheit und Glaubwürdigkeit des Evangeliums Johannis, I. Teil, Leipzig 1899.
- Lütgert, Die Johanneische Christologie, Gütersloh 1899.
- Th. Zahn, Einleitung in das Neue Testament, II. Band, 2. Aufl., Leipzig 1900.
- Beyschlag, Das Leben Jesu, I. Teil, 4. Auflage, Halle 1901.
- F. Godet, Commentaire sur l'Evangile de Saint Jean, Tome I, 4. édition, Neuchâtel 1902.
- Schlatter, Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten, Gütersloh 1902.
- B. Weiß, Kritisch-exegetisches Handbuch über das Evangelium des Johannes, 9. Aufl., Göttingen 1902.
- B. Weiß, Das Leben Jesu, I. Band, 4. Aufl., Berlin 1902.
- F. Barth, Die Hauptprobleme des Lebens Jesu, 2. Aufl., Gütersloh 1903, S. 19 f.
- Ed. Rickenbach, Was haben wir am vierten Evangelium? Neukirchen 1903.
- Hauffleiter, Die Geschichtlichkeit des Johannesevangeliums, Leipzig 1903.



Von den „Biblischen Zeit- und Streitfragen“ erschienen
bisher:

1. Heft:

Das Rätsel des Leidens im Alten Testament.

== Von Professor Dr. Köberle in Rostock. ==

Preis: 40 Pfg.

2. Heft:

Das Abendmahl.

Von Professor Dr. Reinhold Seeberg.

Preis: 40 Pfg.

3. Heft:

Die Geschichtlichkeit des Markusevangeliums.

Von Professor D. Bernhard Weiß,

Wirtl. Oberkonsistorialrat.

== Preis: 60 Pfg. ==

Im Verlage von **Edwin Runge** in **Gr. Lichterfelde-Berlin** erschien ferner:

Das Wesen des Christentums und die Zukunftsreligion.

17 Reden über christliche Religiosität.

Von Dr. **Ludwig Lemme**, Kirchenrat und Prof. in Heidelberg.

218 S. Preis brosch. 3,50 Mk., geb. 4,50 Mk. Ausgabe B. Preis:
2 Mk. brosch., 3 Mk. geb.

„Das war mir ein ergreifender und fruchtbarer Tag heute. Die Amtsgeschäfte durften rasten, und so griff ich nach dem Buch des Heidelberger Lemme . . . Nachdem ich mich aber einmal tiefer hineingearbeitet, ließ es mich auch nicht mehr los . . . Ein scharfer Schwertschlag ist dieses Buch . . . Es setzt dem Bitte, das jener (Harnack) gezeichnet hatte, ein gleiches Gesamtbild entgegen . . .“ So beginnt eine mehrere Spalten füllende Besprechung im
Korrespondenzblatt für die ev.-luth. Geistl. in Bayern.

Neu!

Christliche Ethik.

Neu!

Von Geh. Kirchenrat Professor Dr. **Ludwig Lemme**.

I. Bd. XV. 640 S. 11,— Mk. brosch., 13,— Mk. geb. in Halbfz.

„Der Verfasser, einer der bekanntesten, in positiven Kreisen angesehensten Theologen der Gegenwart, läßt hiermit ein Werk ausgehen, das die reife Frucht langjähriger Studien darbietet. Es ist eine köstliche Gabe. Die Geschlossenheit der mit geschulter Energie bis ins einzelne ausgebauten Gedankenwelt umschließt den ganzen Reichtum biblischen Glaubensgehaltes und christlicher Lebenserfahrung, soweit er von einer starken Persönlichkeit gefaßt werden kann. Mit enormem Fleiß ist der ungeheure Stoff gesammelt, mit Klarheit und Schärfe der Begriffsbildung und Anwendung geordnet und mit einer so innerlichen Anteilnahme zur Darstellung gebracht, daß sich der Leser bald dem mächtigen Einfluß der Ausführungen nicht zu entziehen vermag. Das durch und durch wissenschaftliche Gepräge bietet zwar zunächst dem Nichttheologen einige Schwierigkeit, aber nach wenigen Kapiteln ernster Lektüre ist sie überwunden, und der reiche Gewinn fällt uns fast mühelos in den Schoß. Der zweite Band soll bald im neuen Jahre folgen. Es würde die christlich-sittlichen Anschauungen wesentlich vertiefen helfen, wenn die gläubigen Kreise den Ertrag dieser Lebensarbeit eines in den vordersten Reihen des Kampfes, der uns Evangelium geführt wird, stehenden und streitenden Mannes aneignen würden. Die Theologie wird um Lemmes Ethik nicht herumkommen, sondern sie beachten und mit ihr sich abfinden müssen. Wir befehlen uns daher mit dieser Anzeige, da es gewiß manchem willkommen sein wird, sich oder anderen das wertvolle Werk noch auf den Weihnachtstisch legen zu können.“

Kreuz-Zeitung.

Im Verlage von **Edwin Runge** in **Gr. Lichterfelde-Berlin** erschien ferner:

Warum glauben wir ~~~~~ an Christus?

Ein Vortrag von Professor Dr. **Reinhold Seeberg**.

== Zweite revidierte und erweiterte Auflage. — Preis: 60 Pfg. ==

„... Eine Dogmatik im kleinen ... sagt die
Monatsschrift für Stadt und Land.

„... Enthält in 6 Abschnitten eine klare, kräftige, lebensvolle Darlegung der Gründe
unseres Christentums ... überaus reich und anregend.“ Dtsches. Kirchenblatt.

Vorhebungsglaube und Naturwissenschaft.

Vortrag von Professor Dr. **O. Kirn**. — Preis: 60 Pfg.

„... Eine von den kleinen Schriften, die wir **in viele Hände** wünschen, vor allen
Dingen solchen, die sich durch die moderne naturwissenschaftliche Weltanschauung intellektuell
bedrängt fühlen und doch ihren Glauben an die Vorhebung Gottes festhalten möchten.“
Ev. Kirchenzeitung.

Alttestamentliche Kritik und Offenbarungsglaube.

Von Professor D. Dr. **Eduard König**. — Preis: 70 Pfg.

„In gemeinverständlicher Form führt Verf. an einigen Beispielen die Berechtigung
der Textkritik, der Kanon-geschichtl., der literar-histor. und der vergleichenden Kritik vor Augen
und weist in trefflicher Weise jedesmal die Grenzen dieser Kritik nach. Dann wendet er sich
gegen die materialist. evolutionist. Kritik, wie sie von Hädel, Labenburg, Delthsch und auch
von Baumgarten vertreten wird und zeigt das Unberechtigte an ihr mit überzeugenden Belegen
auf. Das Ergebnis ist, daß keine Art von Kritik imstande ist, den Offenbarungsglauben zu
erschüttern ...“

„... es ist ein Genuß, den Gedankengängen K.'s auch in diesem Büchlein wieder
zu folgen ...“

Ev. Kirchenzeitung.

Druck von Julius Belg in Kangerlake.

Biblische Zeit- und Streitfragen. 1:5

Herausgegeben von
Prof. D. Kropatschek.

Die Auferstehung Jesu.

Von

D. Eduard Riggenbach,
a. o. Professor der Theologie in Basel.

Zweite, verbesserte Auflage.

6.—10. Tausend.



1908.

Verlag von Edwin Runge in Gr. Lichterfelde-Berlin.

Alle Rechte sind vorbehalten.

Vorbemerkung.

Die vorliegende zweite Auflage unterscheidet sich von der ersten, abgesehen von einigen Nachbesserungen, namentlich durch die Umgestaltung des über den Ort der Erscheinungen handelnden Abschnittes 1, 7, S. 21 f. Die seit 1905 erschienene Literatur habe ich sorgfältig berücksichtigt, wenn auch der Raum dieses Heftes eine Auseinandersetzung mit Detailuntersuchungen nicht zuließ. Für zwei Einzelpunkte verweise ich auf meine Abhandlungen: „Die Quellen der Auferstehungsgeschichte, mit besonderer Berücksichtigung des Schauplatzes der Erscheinungen“ (Aus Schrift und Geschichte. Basel 1898. S. 109—153.) und: „Der dritte Tag als Datum der Auferstehung Jesu“ (Reformierte Kirchenzeitung 1905. Nr. 17 und 18.).

Basel, den 13. März 1908.

Der Verfasser.

Raum an einem andern Punkte empfindet der moderne Mensch die Schwierigkeit des Glaubens so sehr, wie bei der Auferstehung Jesu. Die fortgeschrittene Naturerkenntnis unserer Tage scheint keinen Raum für ein Wunder übrig zu lassen, zumal für ein solches, wie die Auferstehung eines Toten zu neuem, leiblichem Leben. Und doch handelt es sich hier nicht um ein Wunder, das man als ungeschichtlich beiseite schieben könnte, ohne einen wesentlichen Abstrich am apostolischen Evangelium vorzunehmen. Die Kirche hat von jeher die Auferstehung Jesu als ein Hauptstück ihrer Verkündigung betrachtet. Der Apostel Paulus schildert den christlichen Heilsglauben gelegentlich mit den Worten: „Du glaubest in deinem Herzen, daß Gott Jesum von den Toten auferweckt habe“ (Röm. 10,9); ja, er sagt geradezu: „Ist Christus nicht auferstanden, so ist unsere Predigt vergeblich . . . so seid ihr noch in euren Sünden, so sind auch die, so in Christo entschlafen sind, verloren“ (1. Kor. 15,14. 17. 18.) Ganz ebenso steht bei allen andern neutestamentlichen Schriftstellern die Auferstehung Jesu im Mittelpunkt ihres Zeugnisses, und ohne die Predigt von dem Auferstandenen wäre die Entstehung der christlichen Kirche ein Ding der Unmöglichkeit gewesen. Der Verzicht auf diesen Glauben bedeutet nichts Geringeres als die Preisgabe des apostolischen Evangeliums. Man mag dann versuchen, aus den Resten der Überlieferung ein neues Christentum herzustellen; aber die gleiche Siegeskraft im Kampf mit der Sünde und dem Tod, die der Predigt der Apostel innewohnt, wird eine solche Religion schwerlich aufweisen. Die Rücksicht auf etwaige Folgen darf uns freilich nicht abhalten, eine hergebrachte Vorstellung aufzugeben, wenn sie der Wahrheit nicht entspricht. Je tiefer sich die in Rede stehende Frage mit unseren heiligsten Anliegen berührt, um so wichtiger ist es, daß wir vor Täuschung bewahrt bleiben. Auf der andern Seite warnt die von der apostolischen Verkündigung ausgegangene Segenswirkung davor, einen Glauben voreilig

preiszugeben, der wohl angefochten, aber keineswegs widerlegt ist. Jedenfalls fordert das Interesse des Denkens und des Glaubens gleich sehr eine ernste und gewissenhafte Prüfung. Wir wollen und dürfen die Augen nicht vor der Wahrheit verschließen, aber ebensowenig als Wahrheit uns einreden lassen, was im besten Falle eine mögliche Vermutung ist. Das letzte Wort wird in dieser Frage nicht die Wissenschaft haben, sondern der Glaube. Die Forschung kann nur die Grenzen des Wirklichen und Erkennbaren genau abstecken und die möglichen Erklärungen des Tatbestandes erwägen. Damit leistet sie dem Glauben einen wertvollen Dienst, indem sie ihn davor bewahrt, sich durch vorgefasste Meinungen statt durch die Wirklichkeit bestimmen zu lassen. Einseitige Pflege kritischen Scharffsinns und unwahrhaftige Mißachtung geschichtlicher Forschung sind für den Bestand echten Glaubens gleich verderblich.

1. Die Quellen der Auferstehungsgeschichte.

Eine Untersuchung über die Auferstehung Jesu läßt sich nicht führen, ohne daß die dafür in Betracht kommenden Quellen einer Erörterung unterzogen werden. Bei der Ermittlung einer geschichtlichen Tatsache wird man sich stets in erster Linie nach den Berichten von Augenzeugen umsehen. Nun ist freilich die Auferstehung Jesu von keinem menschlichen Auge wahrgenommen worden; nur in späten Apokryphen wird dergleichen behauptet. Eigene Wahrnehmung der Jünger ist bloß in betreff des leeren Grabes und des Schauens des Auferstandenen möglich gewesen. In dieser Beziehung scheint es das Gegebene, von dem ersten und vierten Evangelium auszugehen, die nach der kirchlichen Überlieferung von Aposteln verfaßt sind. Allein die griechische Gestalt, in welcher uns das erste Evangelium erhalten ist, stammt nicht von dem Apostel Matthäus, Nach dem Zeugnis des Papias, Bischofs von Hierapolis in Phrygien (um 130) hat Matthäus das von ihm verfaßte Werk in hebräischer, d. h. nach dem Sprachgebrauch jener Zeit in aramäischer Sprache geschrieben. In wie weit unser griechisches Matthäusevangelium eine wörtliche Übersetzung oder

aber eine freie Bearbeitung dieses aramäischen Buches darstellt, ist eine viel umstrittene und im einzelnen schwer zu beantwortende Frage. Gerade bei der Auferstehungsgeschichte lassen sich begründete Bedenken gegen die Annahme geltend machen, daß wir hier den unmittelbaren Bericht eines der Zwölfe vor uns haben. Im Vergleich mit ihren Parallelen überrascht die Ostergeschichte des Matthäusevangeliums durch ihre Unvollständigkeit, und hält man die Erzählung vom Gang der Frauen zum Grabe mit der des Markus zusammen, so gewinnt man im allgemeinen nicht den Eindruck, die größere Ursprünglichkeit sei auf Seiten des Matthäus. Ein geeigneter Ausgangspunkt für die Untersuchung liegt hier also nicht vor.

Anders verhält es sich mit dem vierten Evangelium. Seine Abfassung durch den Apostel Johannes ist von der kirchlichen Überlieferung so früh und so stark bezeugt, daß sie niemals bezweifelt worden wäre, wenn man nicht meinte, durch innere Gründe dazu veranlaßt zu sein. Es ist der Kritik indes nicht gelungen, das Zeugnis der ältesten Kirche zu entkräften, und trotz der unleugbaren Differenzen, die das vierte Evangelium von den drei ersten unterscheiden, wird man es nach wie vor als ein Werk des Apostels Johannes betrachten dürfen.¹⁾ Anerkanntermaßen ist es jedoch die späteste der kanonischen Evangelienchriften, verfaßt nicht vor dem Ende des ersten Jahrhunderts. So läßt sich die Frage aufwerfen, ob sich die Erinnerung des Apostels im Lauf der Jahrzehnte nicht getrübt habe, und ob nicht durch die in der Kirche herrschend gewordene Überlieferung der eine oder andere Punkt in seinem Bewußtsein verschoben worden sei. Jedenfalls ist eine Verständigung mit den Gegnern von vornherein ausgeschlossen, wenn man das entscheidende Gewicht auf eine Schrift legt, deren Echtheit aufs eifrigste bestritten wird. So empfiehlt es sich, die vorhandenen Urkunden nach der chronologischen Reihenfolge ihrer Entstehung zu prüfen.

Der Bericht des Paulus.

Das früheste Dokument, welches uns eine detaillierte Kunde von den Osterereignissen gibt, ist ein Abschnitt des

¹⁾ Vergl. meinen Vortrag: „Was haben wir am vierten Evangelium?“ Neukirchen 1903.

F. Barth: „Das Johannesevangelium und die synoptischen Evangelien.“ Heft 4 dieser Serie.

ersten Korintherbriefes, Kap. 15,3—8. Die Leugnung der künftigen Auferstehung der Gläubigen von seiten einiger Christen in Korinth veranlaßt den Apostel, auf die Auferstehung Jesu zurückzugreifen. Als Tatsachen, die er der Gemeinde in erster Linie überliefert habe, nennt er den Tod Jesu für unsere Sünden nach der Schrift, sein Begräbniß und seine Auferweckung am dritten Tage nach der Schrift. Hieran fügt er den Hinweis auf sechs Erscheinungen des Auferstandenen, die er deutlich ihrer Zeitfolge nach aneinanderreicht. Die erste ist die vor Kephas; darauf folgt die vor den Zwölfen; sodann eine solche vor mehr als 500 Brüdern, von denen die meisten noch am Leben, also offenbar noch in der Lage seien, ihr Zeugnis zu bekräftigen; weiter eine Erscheinung vor Jakobus und eine solche vor sämtlichen Aposteln, womit wahrscheinlich nicht nur die Zwölf, sondern auch andere grundlegende Zeugen Christi, wie z. B. die Brüder des Herrn (1. Kor. 9,5), gemeint sind; den Schluß der Reihe bildet die dem Paulus selbst zuteil gewordene Christophanie bei Damaskus. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß der Apostel die wichtigsten Erscheinungen des Auferstandenen insgesamt aufzählen will; aber man überspannt die Tragweite seines Berichts, wenn man allen darin nicht erwähnten Selbstoffenbarungen des Herrn die Geschichtlichkeit abspricht. Wir sind nicht genötigt, anzunehmen, Paulus habe alles erzählt, was er gewußt, und alles gewußt, was sich tatsächlich ereignet hat. Er erinnert die Korinther nur an solches, was er ihnen schon früher mitgeteilt hatte (1. Kor. 15,1 f.), und erwähnt bloß Offenbarungen des Auferstandenen, die vermöge der Autorität und der Berufsstellung ihrer Empfänger oder wegen sonstiger Umstände geeignet waren, als besonders sichere Verbürgung der Auferstehung Jesu zu gelten. Darauf allein kommt es ihm an. Deshalb äußert er sich auch nicht darüber, ob der Auferstandene mit den Jüngern in Verkehr getreten sei, und wie sich dieser Verkehr gestaltet haben möge. Nur bei völliger Verkennung des Zusammenhangs kann man aus dem Schweigen des Apostels hierüber weitgreifende Folgerungen ziehen. Das gilt auch bezüglich der Nichterwähnung des leeren Grabes. Wenn Paulus zum Beweis für die leibliche Auferstehung der Christen daran erinnert, daß der gestorbene und begrabene Christus am dritten Tage auferweckt worden sei, so hat von den Lesern des Briefes keiner an etwas anderes als an ein leibliches

Hervorgehen Christi aus dem Grabe denken können. Nur soviel ist richtig, daß Paulus das leere Grab nicht als ein besonderes Beweismoment für sich verwendet. Die positive Tatsache, daß der Auferstandene sich leibhaftig den Seinen dargestellt habe, ist ihm so entscheidend, daß er auf die bloß negative des leeren Grabes gar nicht reflektiert.

Den ersten Korintherbrief hat Paulus wahrscheinlich im Jahre 57 geschrieben. Was er darin über die Auferstehung Jesu berichtet, ist seiner Herkunft nach viel älteren Datums. Schon fünf Jahre früher hat der Apostel bei seiner Missionspredigt in Korinth eben das verkündigt, was er jetzt der Gemeinde bezeugt, und der Nachdruck, mit welchem er die Heilsbedeutung seiner Botschaft betont, schließt den Gedanken an eine mögliche Umwandlung seiner Predigt aus (1. Kor. 15,1—3. 11—20). Wir müssen aber noch viel weiter zurückgehen, um zu der Quelle seiner Verkündigung zu gelangen. Wie anderwärts (1. Kor. 11,23), beruft er sich auch hier (1. Kor. 15,3) ausdrücklich auf die ihm zugekommene Überlieferung. Von wem er diese empfangen hat, deutet er an, wenn er (Vers 11) versichert, seine Verkündigung befinde sich in voller Übereinstimmung mit der der Urapostel. Er hat seine ausgedehnte Wirksamkeit unter den Heiden sicherlich nicht begonnen, ohne über den Inhalt seiner Botschaft vollkommen im klaren zu sein. So wird er denn schon bei dem Besuch, den er drei Jahre nach seiner Bekehrung, etwa 38 n. Chr., in Jerusalem machte, genaue Kunde von den Osterereignissen empfangen haben. Damals hat er nach Gal. 1,18—20 zwei Männer des apostolischen Kreises, nämlich Petrus und Jakobus, den Bruder des Herrn, persönlich kennen gelernt und vierzehn Tage im Verkehr mit ihnen zugebracht. Auf sie als die Gewährsmänner seiner Überlieferung sehen wir uns ohne weiteres gewiesen, weil die einzigen Erscheinungen des Auferstandenen vor Einzelpersonen, von denen wir 1. Kor. 15 hören, eben solche vor Petrus und Jakobus sind. Was Paulus von diesen Männern vernommen hat, werden dann andere Glieder der Urgemeinde ihm bestätigt und ergänzt haben. Die Vermutung liegt nahe, Männer wie Antronikus und Junias, die schon vor Paulus bekehrt und bekannte Missionare waren (Röm. 16,7) haben mit zu den 500 Brüdern gehört, auf deren Zeugnis sich Paulus 1. Kor. 15,6 beruft. Aber wie es sich damit auch verhalten mag, sicher ist, daß Paulus in 1. Kor. 15 nicht seine subjektiven Gedanken

über die Auferstehung Jesu, sondern die beglaubigte Überlieferung der Urgemeinde mitteilt. Diese Tradition war für ihn eine unantastbare Größe. Wie der Schüler der Rabbinen ängstlich darauf bedacht war, die Auslegungen und Rechtsentscheidungen seines Lehrers unverfälscht weiterzugeben, so und noch viel mehr war es ein Anliegen des Apostels, das, was ihm von den Worten und Taten Jesu überliefert war, gewissenhaft fortzupflanzen. Darum ist er auch seiner Übereinstimmung mit den Aposteln in dieser Sache so gewiß. Hiernach leuchtet es ein, welche Bedeutung dem Bericht des Paulus zukommt. Wir besitzen in ihm einen Niederschlag der ältesten Tradition der Urgemeinde, bezeugt durch den Mund ihrer hervorragenden Autoritäten.¹⁾

Die drei ersten Evangelien.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, hier näher auf das schwierige Problem einzutreten, wie sich das eigentümliche Verhältnis der Übereinstimmung und Verschiedenheit zwischen den drei ersten Evangelien erkläre. Es soll nur insoweit berührt werden, als der Zusammenhang es erheischt. Raum an einem andern Punkte gehen die Berichte der Evangelien so stark auseinander, wie in der Ostergeschichte. Ein geistreicher Ausleger²⁾ hat treffend gesagt: „Man könnte hier die vier Berichte mit vier Freunden vergleichen, von denen nach gemeinsamer Wanderung, nahe am Ziel der Reise, ein jeder den Weg nach seiner eigenen Heimstätte einschlägt.“ In der deutschen Bibel tritt das dem Leser allerdings nicht so deutlich entgegen, weil hier das Markusevangelium einen Zusatz hat, welcher die Ostererzählungen der drei übrigen Evangelien untereinander verbindet. Wir meinen den Abschnitt Markus 16,9—20.

Man darf es als ein feststehendes Ergebnis der Textkritik bezeichnen, daß das Markusevangelium mit 16,8 abbricht. Das Zusammentreffen innerer und äußerer Gründe schließt hier jeden Zweifel aus. Man kann sich allerdings kaum vorstellen, der Evangelist habe sich mit der Erzählung vom Gang der Frauen zum Grabe begnügen wollen, ohne einen Bericht über eine Erscheinung des Auferstandenen bei-

¹⁾ Vgl. meinen Vortrag: „Das Zeugnis des Apostels Paulus von der Auferstehung Jesu Christi. Neukirchen 1900.

²⁾ F. Godet, Introduction au Nouveau Testament II. Neuchâtel 1904. S. 552.

zufügen, und die Worte (Vers 8): „Die Frauen sagten niemand etwas, denn sie fürchteten sich“ sind als Schluß des Buches ebenso unbefriedigend als in sich widerspruchsvoll. Ob Markus durch äußere Umstände verhindert worden ist, seine Aufzeichnungen zu vollenden, oder ob der ursprüngliche Schluß des Evangeliums schon vor dessen Publikation verloren gegangen ist, läßt sich nicht entscheiden. Dagegen wissen wir aus einer alten armenischen Bibelübersetzung, daß der Abschnitt 16,9—20 in einzelnen Exemplaren des Markusevangeliums die Überschrift: „Von dem Presbyter Aristion“ trug. Damit ist wahrscheinlich ein Christ dieses Namens gemeint, den wir aus Eusebs Kirchengeschichte (III. 39,4. 5. 7. 14) als einen persönlichen Schüler Jesu kennen. Man wird, um den befremdlichen Schluß des Markusevangeliums einigermaßen abzurunden, am Ende des ersten oder Anfang des zweiten Jahrhunderts dem Buche aus Aufzeichnungen des Aristion das Stück Mk. 16,9—20 hinzugefügt haben. Ob Aristion selbst die Osterereignisse miterlebt hat, wissen wir nicht; die Vermutung liegt nahe, sein Bericht sei bereits von unsern Evangelien abhängig (vgl. Mk. 16,9—11 mit Joh. 20,11—18 und Lk. 8,2; Mk. 16,12f. mit Lk. 24,13—35; Mk. 16,14—18 mit Mt. 28, 16—20.) Immerhin stand er den Begebenheiten nahe genug, um noch eine selbstständige Kunde davon zu besitzen.

Läßt man Mk. 16,9—20 außer Betracht, so ergibt sich sofort ein anderes Bild von dem gegenseitigen Verhältnis der Evangelien. Während in der Erzählung vom Gang der Frauen zum Grabe Jesu die drei ersten Evangelisten trotz mancher Verschiedenheiten im einzelnen doch im allgemeinen zusammenstimmen, gehen Matthäus und Lukas von da an völlig auseinander. Glaubt man das Verwandtschaftsverhältnis der drei ersten Evangelien bloß aus gemeinsamer Benützung der mündlichen Überlieferung herleiten zu sollen, so fehlt es an jeder Erklärung für die starke Differenz in der Ostergeschichte. Anders steht es, wenn man ein literarisches Verhältnis zwischen den dreien voraussetzt, wobei weniger darauf ankommt, wie man sich dasselbe genauer denkt. Zweierlei wird als sehr wahrscheinlich gelten dürfen. Einmal wird zu den von Lukas (1,1) erwähnten Quellen auch das Markusevangelium gehören; sodann wird anzunehmen sein, daß von den beiden ersten Evangelien das eine die Vorlage des andern gebildet habe. Für unsern Zweck ist eine bestimmtere Feststellung des gegenseitigen Verhält-

nisses nicht erforderlich. Die viel behandelte Streitfrage, ob Matthäus den Markus oder Markus den Matthäus benutzt habe, kann zunächst offen bleiben. Unter allen Umständen wird anzuerkennen sein, daß die weitgehende Übereinstimmung gewisser Partien des Matthäus- und Lukas-evangeliums eben durch Markus vermittelt ist. So kann es nicht auffallen, daß mit dem Schluß des Markus der Punkt erreicht ist, bei welchem die vielfache Übereinstimmung des ersten und dritten Evangeliums aufhört, und daß von da an beide auseinandergehen. Matthäus berichtet kurz von einer Erscheinung des Herrn vor den Frauen in Jerusalem, eingehender von einer solchen vor den zwölf Aposteln auf einem Berg in Galiläa. Er folgt hiermit der Richtung, in welche Markus gewiesen hat, wenn er 16,7 das Wort des Engels mitteilt, das den Jüngern eine Offenbarung des Herrn in Galiläa in Aussicht stellt. Lukas (Kap. 24) erwähnt drei oder vier Erscheinungen des Herrn in Jerusalem und dessen Umgebung, nämlich eine vor den Emmausjüngern (Vers 13—35), eine vor Petrus (Vers 34), eine vor dem Apostelkreis (Vers 36—49), von welcher sich Vers 50 f. wohl als eine weitere ablöst. Obgleich es nämlich scheinen kann, der Evangelist sei der Meinung, alles was er in Kapitel 24 erzählt, habe sich an dem gleichen Tage zugegetragen, so läßt sich doch unschwer erkennen, daß dies in Wirklichkeit nicht sein Gedanke ist. Da die Emmausjünger den dreistündigen Heimweg nach Jerusalem erst nach Sonnenuntergang angetreten haben, und Jesus am Abend noch den Jüngern erschien, so mußte er sie erst um Mitternacht nach Bethanien hinausgeführt haben, ohne daß sich für diese nächtliche Wanderung irgend ein vernünftiger Grund erkennen ließe. Lukas wird also hier, wo das Ende seiner Buchrolle ohnehin zur Kürze drängte, nur noch haben andeuten wollen, was er in der Apostelgeschichte (1,1—11) ausführlich zu erzählen beabsichtigte, daß nämlich Jesus, nachdem er während eines gewissen Zeitraums den Jüngern wiederholt erschienen war, auf dem Ölberg endgültig von ihnen geschieden sei. Für die Auferstehungsgeschichte, besonders 24,13—35, scheint Lukas eine jerusalemische Quelle verwertet zu haben, deren Spuren sich auch sonst in seinem Evangelium verfolgen lassen. Dies ist mit zu berücksichtigen bei der Frage, warum er nur Erscheinungen Christi in Jerusalem und dessen Umgebung berichtet habe.

J o h a n n e s.

Das vierte Evangelium, für dessen Abfassung durch den Apostel Johannes wir bereits eingetreten sind, entbehrt in der Oftergeschichte einer einheitlichen Darstellung. Zu dem ursprünglichen Umfang des Evangeliums gehört nur noch Kap. 20. Das geht mit aller Deutlichkeit aus der Schlußbemerkung 20,30. 31 hervor. Kap. 21 ist ein Nachtrag, der zwar mittelbar oder unmittelbar ebenfalls auf den Apostel Johannes zurückgeht, aber doch erst später beigelegt ist. In Kap. 20 beschreibt der Evangelist zunächst, wie er durch den Anblick der im leeren Grabe herrschenden Ordnung zum Glauben an die Auferstehung Jesu geführt worden sei (Vers 1—10), ein Abschnitt, dem der Stempel des Selbsterlebten ganz unverkennbar aufgedrückt ist. Sodann schildert er drei Erscheinungen des Auferstandenen, von denen die vor Maria Magdalena (Vers 11—18) und die vor dem Apostelkreis mit Ausnahme des Thomas (Vers 19—25) sicher in Jerusalem erfolgt sind. Wegen der Gleichheit der Situation wird das aber auch für die dritte Erscheinung vor dem gesamten Jüngerkreis (Vers 26—29) gelten. Der Nachtrag (Kap. 21) erzählt dagegen von einer Erscheinung des Herrn in Galiläa und zwar am See von Tiberias, in Gegenwart von sieben Jüngern. Das Verhältnis von Kap. 21 zu Kap. 20 ist höchst lehrreich. Es zeigt uns nicht bloß, daß die Evangelisten auf die äußere Situation gar kein Gewicht legen, versetzt doch Johannes den Leser plötzlich von Jerusalem an den galiläischen See, ohne über diese Veränderung auch nur ein Wort zu verlieren; es läßt uns vielmehr auch erkennen, wie die Evangelisten in der Wahl ihres Stoffes frei verfahren, je nachdem es der Zweck ihrer Darstellung fordert. Johannes beabsichtigte nach 20,30f., die Leser seines Buches zum Glauben an Jesus als den Christus und den Sohn Gottes zu führen. Darum konnte er seinem Evangelium keinen passenderen Schluß geben als die Thomasgeschichte, welche vor Augen führt, wie der letzte und hartnäckigste Zweifler im Jüngerkreis anbetend vor dem Herrn niederfällt. Hätte nicht ein besonderer Umstand noch die Hinzufügung von Kap. 21 veranlaßt, so wüßten wir nichts davon, daß Johannes außer den Erscheinungen des Herrn in Jerusalem auch eine solche in Galiläa gekannt hat. Ebenso ist bemerkenswert, daß Johannes bei der Zählung der Erscheinungen des Auferstandenen (21,14) nur die vor

dem Jüngerkreis berücksichtigt, dagegen die vor Maria Magdalena (20,11—18) außer Betracht läßt. Das ist ein deutlicher Wink dafür, wie die Aufzählung des Paulus 1. Kor. 15,5—8 zu beurteilen ist.

A p o k r y p h e n.

Von apokryphen Evangelien könnten höchstens die uns erhaltenen Fragmente des Hebräerevangeliums (entstanden ca. 135) und des Petruzevangeliums (ca. 150) in Betracht kommen. Ersteres berichtet von einer Erscheinung des Auferstandenen vor Jakobus; aber was es über 1. Kor. 15,7 hinaus mitteilt, ist geschichtlich wertlos. Vollends das letztere gibt eine von der Darstellung der kanonischen Evangelien durch phantastische Ausmalung grell absteckende Erzählung, und die Vermutung, der Verfasser dieser apokryphen Schrift habe noch den ursprünglichen Markusschluß benützen können, ist durchaus unbegründet.

Es beruht keineswegs auf dogmatischer Befangenheit, wenn zwischen kanonischen und apokryphen Evangelien scharf unterschieden wird. Der anerkanntermaßen sekundäre Inhalt der letzteren würde das schon genügend rechtfertigen. Vollends geboten ist aber eine solche Unterscheidung, insofern die Apokryphen, wie z. B. das Petruzevangelium, nachweislich bereits die kanonischen Evangelien verwerten, ohne doch bei ihrer relativ späten Abfassungszeit irgend welche Gewähr dafür zu bieten, daß ihre eigenen Zutaten und Änderungen auf etwas anderes als auf die Phantasie und Tendenz ihrer Verfasser zurückzuführen sind. Nur das Hebräerevangelium könnte wegen seiner wahrscheinlichen Verwandtschaft mit dem aramäischen Original des Matthäus und wegen seines palästinensischen Ursprungs vielleicht den Anspruch auf eine höhere Wertschätzung erheben. Tatsächlich vermag es für die Auferstehungsgeschichte nichts mitzuteilen, was als eine Bereicherung der kanonischen Überlieferung zu betrachten wäre. Man braucht mit den apokryphen Erzählungen nur den doch erst später zum Markusevangelium hinzugefügten Bericht des Aristion (Mt. 16,9—20) zu vergleichen, um zu erkennen, mit wie feinem Takt die Kirche die zum gottesdienstlichen Gebrauch bestimmten Darstellungen des Lebens Jesu ausgewählt hat.

E r g e b n i s s.

Der kurze Überblick über die Quellen weist eine fast verwirrende Fülle von verschiedenen Erzählungen und untereinander differierenden Berichten auf. Fast scheint es unmöglich, aus den vielgestaltigen und zum Teil widersprechenden Darstellungen den Gang der Ereignisse herauszulesen. Das trifft jedoch nur so lange zu, als man sämtliche Berichte als vollkommen gleichwertig nebeneinander legt und jeden einzelnen Buchstaben derselben glaubt betonen zu müssen. Das Bild wird sofort ein ganz anderes, wenn man die einzelnen Berichte gegeneinander abschätzt, die Hauptströme der Überlieferung aufsucht, und das Verständnis des Einzelnen von entscheidenden Gesichtspunkten aus zu gewinnen trachtet.

Ein Beispiel mag das veranschaulichen. Alle vier Evangelien berichten den Gang der Frauen zum Grabe. Sucht man ihre Erzählungen mosaikartig zusammenzufügen, so treten so viele Verschiedenheiten zutage, daß man das Unternehmen nicht ohne die größte Künstlichkeit durchführen kann. Anders, wenn man die verschiedenen Zweige der Überlieferung unterscheidet. Der Tradition der drei ersten Evangelien ist die von Johannes bewahrte Erinnerung abhanden gekommen, daß Maria Magdalena zweimal zum Grabe des Herrn gegangen ist, das eine Mal in Begleit der andern Frauen (Joh. 20,1 f.; beachte „wir wissen nicht“, Vers 2), das andere Mal mit Petrus und Johannes (Joh. 20,3—18). Was Markus (16,1—8) von dem Erlebnis der Frauen am Grabe erzählt, fällt in die Zwischenzeit zwischen dem ersten und zweiten Gang der Magdalena, und sein Bericht ist nur insofern ungenau, als er von der ersten Rückkehr der Magdalena nach Jerusalem schweigt und dadurch den Schein erweckt, sie habe das Erlebnis der übrigen Frauen geteilt. Matthäus (28,1—10) verknüpft die Überlieferung des Markus mit der durch Johannes vertretenen. Daher erzählt er von einer Erscheinung des Auferstandenen vor den Frauen, während tatsächlich nach Johannes nur von einer Christophanie vor der Magdalena zu sprechen war, und aus demselben Grunde läßt er die Frauen von ihrem Erlebnis am Grabe Mitteilung machen, während sie nach Markus (16,8) darüber schwiegen und nur die Magdalena zunächst von ihrer Wahrnehmung des leeren Grabes (Joh. 20,2) und später von der ihr allein zuteil gewordenen Erscheinung des Herrn (Joh. 20,18) berichtete. Bei Lukas (24,1—11) findet eine ähnliche Kombination statt, insofern er den Bericht des Markus mit Erinnerungen verknüpft, die er aus der ihm eigentümlichen, jerusalemischen Quelle geschöpft hat (vgl. 24,22—24). So erweist sich Johannes, indem er ganz ungesucht den Schlüssel zum Verständnis der Ereignisse darbietet, als den wohl unterrichteten Augenzeugen. Markus berichtet offenbar, was Maria, die Mutter des Jakobus erzählt hatte; aber auch Matthäus und Lukas tragen nicht eigene Erfindungen vor, sondern verknüpfen den Bericht des Markus mit anderweitigen Überlieferungen, wobei allerdings durch die Vereinigung verschiedener Traditionen eine gewisse Unklarheit entsteht.

Für die Rekonstruktion der Auferstehungsgeschichte werden demnach als Gewährsmänner in erster Linie Paulus und Johannes in Betracht kommen, jener als der Vermittler der ältesten Tradition des Petrus und Jakobus, dieser als Augenzeuge der meisten Ereignisse. Markus ist, weil sein Bericht mit 16,8 abbricht, für die Erscheinungen des Auferstandenen nur insofern zu verwerten, als sich aus Vers 1—8 Schlüsse auf die beabsichtigte Fortsetzung der Erzählung ziehen lassen; doch liegt auf der Hand, daß hier die größte Zurückhaltung geboten ist, wenn man nicht in willkürliche Konstruktionen verfallen will. Daß Lukas in seiner Sonderquelle gute Überlieferung besaß, wird durch deren Berührung mit Johannes gewährleistet; nur sind wir nicht in der Lage, zu beurteilen, wie weit er diese Quelle unmittelbar zu Worte kommen läßt. Matthäus endlich verfügt ebenfalls über wertvolle Kunde, kümmert sich jedoch wenig um das äußere Detail der Ereignisse.

2. Der geschichtlich nachweisbare Tatbestand.

Wie man sich auch zu dem Wunder der Ostergeschichte stellen mag, so muß man jedenfalls anerkennen, daß ihr etwas Tatsächliches zu grunde liegt. Eine Einsicht in den wirklichen Hergang der Dinge ist unmöglich, ohne daß genau festgestellt wird, was sich als historisch sicherer Tatbestand ermitteln läßt. Natürlich übt hier das Urteil über den Wert der Quellen einen bestimmenden Einfluß; doch sollte es möglich sein, eine Anzahl fester Punkte zu gewinnen, von denen die weitere Untersuchung ausgehen kann. Wir werden im folgenden das zusammenstellen, was uns als geschichtlich unanfechtbar gilt. Dabei beschränken wir uns auf das Wesentliche und für die Beurteilung der Auferstehungstatsache Entscheidende. Eine Untersuchung aller Einzelheiten der evangelischen Berichte liegt außerhalb des Rahmens unserer gegenwärtigen Aufgabe, und es ist also nicht unsere Meinung, was hier nicht erwähnt wird, sei als ungeschichtlich preiszugeben. Wir möchten nur eine Grundlage gewinnen, die ein sicheres Urteil über den wesentlichen Gehalt der Ostergeschichte ermöglicht.

1. Allgemein anerkannt ist, daß die Jünger durch die

Gefangennahme und Kreuzigung Jesu in die tiefste Niedergeschlagenheit versetzt worden sind. Wie die ganze evangelische Geschichte bezeugt, haben sie sich vor Ostern in das Leiden ihres Meisters nicht zu finden vermocht. Bis zuletzt haben sie den wiederholten Passionsweisagungen des Herrn nur Befremden und Widerspruch entgegengebracht und den Gedanken an seinen Tod hartnäckig abgewehrt. Diese Tatsache wäre auch dann festzuhalten, wenn die Leidensverkündigungen als nachträgliche Reflexion betrachtet werden müßten. Die Schilderung des Verhaltens der Jünger würde dann nur zeigen, daß es ihnen auch später noch überaus schwer wurde, das Leidensgeschick des Meisters zu verstehen. Die Flucht der Zwölfe in Gethsemane (Mt. 14,50), die Verleugnung des Petrus (Mt. 14,66—72) und die Zurückhaltung der meisten Jünger bei der Kreuzigung (Mt. 15,40 f., Lk. 23,49) verbürgen, daß die Ereignisse jener entscheidungsvollen Tage sie völlig überrascht hatten. Wie fern ihnen noch am Ostermorgen der Gedanke an eine Auferstehung Jesu lag, zeigt die Absicht der Frauen, den Leichnam des Herrn einzubalsamieren (Mt. 16,1; Lk. 24,1). Die Stimmung des Jüngerkreises in den Tagen nach der Kreuzigung Jesu wird am besten charakterisiert durch jenes unnachahmliche Wort der Emmauswanderer (Lk. 24,21): „Wir hofften, er sei es, der Israel erlösen solle.“ Der Glaube an Jesu prophetische Sendung ist nicht geschwunden, ebensowenig die Liebe zu ihm; aber die Zuversicht zu seinem messianischen Beruf ist dahingefallen oder zum mindesten aufs tiefste erschüttert. Daß wir in alledem treue Überlieferung haben, bestätigt die ganze weitere Geschichte. Wie für den Pharisäer Saulus (vgl. Gal. 3,13), so war für die gesamte Judenschaft der Gekreuzigte ein Ulgerniß, von dem sie sich mit Abscheu abwandte (1. Kor. 1,23; Gal. 5,11). Es bedurfte einer vollkommenen Verleugnung der nationalen Anschauungen, Hoffnungen und Empfindungen, sollte der Jude über den Anstoß des Kreuzes hinwegkommen. Demgemäß können wir uns die Verzagttheit der Jünger in den Tagen vor Ostern kaum trostlos genug vorstellen.

2. Ebenso sicher ist, daß die Jünger einige Zeit hernach von der Auferstehung Jesu fest überzeugt gewesen sind. Die ganze Urgemeinde ist auf diesen Glauben gegründet. Er kann nicht erst im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung aufgetaucht sein, sondern muß von jeher ein Gemeingut der Christenheit gebildet haben. Alle Schriftsteller des Neuen

Testaments sehen ihn ohne weiteres voraus, oder bezeugen ihn ausdrücklich.

3. Der Glaube an Jesu Auferstehung war von Anfang an getragen von der Überzeugung, der Auferstandene sei wiederholt den Seinen erschienen und habe sich ihnen lebendig dargestellt. Wie diese Erscheinungen zu erklären seien, ist eine Frage für sich; ihre Tatsächlichkeit läßt sich nicht in Abrede stellen. Der Bericht des Paulus in 1. Kor. 15,3—8 gibt dafür eine Bürgschaft, die durch keine Skepsis angetastet werden kann. Wenn die Quellen bei der Aufzählung der Erscheinungen stark differieren, so ist nicht zu vergessen, daß keine den Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, zumal jede den Stoff nach bestimmten Gesichtspunkten auswählt. Selbst unausgleichbare Widersprüche könnten nur beweisen, daß die Überlieferung im einzelnen vielfach getrübt worden sei, nicht aber, daß gar keine Erscheinungen stattgefunden hätten. Es fehlt indes nicht an einem Grundstock gemeinsamer Erinnerungen.

Von den durch Paulus (1. Kor. 15,5—8) erwähnten Erscheinungen lassen sich einige sicher, andere nicht ohne Wahrscheinlichkeit mit den in den Evangelien erzählten identifizieren. So werden auch hier als Zeugen für die Auferstehung Jesu angeführt: Petrus (Lk. 24,34), die Zwölfe (Lk. 24,36—49; Joh. 20,19—23 [Mt. 16,14—18]), vielleicht die 500 Brüder (Mt. 28,16—20), nur im Hebräerevangelium Jakobus, wahrscheinlich sämtliche Apostel (Lk. 24,50. 51; Apg. 1,3—11). Von Paulus übergangen und nur in den Evangelien berichtet sind die Erscheinungen vor Maria Magdalena (Joh. 20,11—18; Mt. 28,9 f. [Mt. 16,9—11]), den Emmausjüngern (Lk. 24,13—33; [Mt. 16,12 f.]), den Zwölfen mit Einschluß des Thomas (Joh. 20,26—29, sieben Jüngern am galiläischen Meer (Joh. 21). Wenn Christophanien von mehr privatem, seelsorgerlichem Charakter, wie sie einzelnen Jüngern zu teil wurden, in der Tradition zurückgetreten sind, kann das nicht befremden. Auffallender ist die Übergehung von Selbstbezeugungen des Herrn vor größeren Kreisen. Augenscheinlich begnügte man sich damit, festzustellen, daß der Herr einer Anzahl berufener Zeugen erschienen sei. Die sichere Erinnerung an einzelne Fälle war wertvoller als eine große Zahl schwer zu kontrollierender Zeugnisse. Im übrigen sind Züge individuellen Charakters zuweilen verallgemeinert und in Erscheinungen vor größeren Kreisen eingetragen worden. So dürfte der Zweifel des Thomas (Joh. 20,23 ff.) in Mt. 28,16; Lk. 24,37 (Mt. 16,11. 13. 14) nachklingen, ohne daß sich die Vorgänge im einzelnen noch genau ermitteln ließen.

4. Obwohl öfter bestritten, dürfte doch geschichtlich gewiß sein, daß die Jünger glaubten, Jesus in dem ins Grab gelegten, aber zur Verklärung gelangten Leibe geschaut zu haben. Von leiblicher Auferstehung reden alle Berichte;

doch wird von den Evangelien die Identität des getöteten und auferstandenen Leibes, von Paulus dessen Verklärung stärker betont. Nach allen vier Evangelien vernehmen die Frauen am Grabe, Jesus sei nicht mehr hier, er sei auferstanden. Das läßt sich nur von leiblicher Auferweckung verstehen. Maria erkennt den Herrn am Ton seiner Stimme (Joh. 20,16), Jesus zeigt den Jüngern seine Wundmale (Joh. 20,20. 27; Lk. 24,39), er läßt sie seinen Körper betasten (Mt. 28,9; Lk. 24,39; Joh. 20,27), ja er genießt Speise, um sie von der Wirklichkeit seiner leiblichen Auferstehung zu überzeugen (Lk. 24,42—43; Apg. 10,41). Könnten diese Züge die Vorstellung erwecken, der Auferstandene sei in das frühere, irdisch-menschliche Leben zurückgekehrt, so fehlt es daneben nicht an anderen, die auf ein verklärtes Dasein hinweisen. Jesus tritt plötzlich in den Kreis seiner Jünger, selbst bei verschlossenen Türen (Lk. 24,36; Joh. 20,19. 26) und verschwindet ebenso unversehens (Lk. 24,31). Die Jünger verkehren nicht mehr in derselben Weise mit ihm wie vordem. Sie erkennen ihn nur, wenn er sich zu erkennen gibt (Lk. 24,31. 35; Joh. 20,16) und beobachten ihm gegenüber eine auffallende Zurückhaltung (Joh. 21). Das erklärt sich nur daraus, daß er bereits in seine Herrlichkeit eingegangen ist (Luk. 24,26). — Nach Paulus besitzt der Auferstandene einen „Leib der Herrlichkeit“ (Phil. 3,21), oder einen des Geistes Art an sich tragenden, völlig dem Geiste zum Organ dienenden Körper (1. Kor. 15,44); aber dieser ist, wenn auch verwandelt und verklärt, doch der einst ins Grab gelegte. Das tritt besonders deutlich 1. Kor. 15,3. 4. zutage. An die Aussage, Jesus sei begraben worden, reiht der Apostel hier unmittelbar die andere, er sei am dritten Tage auferweckt worden nach den Schriften. Grablegung und Auferweckung stehen in so enger Beziehung, daß keine andere Vorstellung möglich ist als die, Jesus sei mit dem zuvor ins Grab gelegten Leibe auferstanden. Das wird durch andere Äußerungen des Apostels bestätigt. Wiederholt nennt er die Taufe ein Begraben- und Auferwecktwerden mit Christus (Röm. 6,3 f.; Kol. 2,12). Die Analogie ist nur durchsichtig, sofern sie die Auferweckung des ins Grab gelegten Leibes Jesu voraussetzt. Wenn der Täufling nach dem Ritus des Altertums in das Wasser versenkt, sozusagen darin begraben wurde und sodann als ein neuer Mensch und doch als dieselbe Person aus dem Wasser heraufstieg, so stellte diese Handlung ein Abbild der Grablegung

und Auferweckung Jesu dar. Die Vorstellung einer groben Materialität des Auferstehungsleibes folgte für den Apostel nicht aus dieser Betrachtungsweise. Wie er erwartete, daß die bei der Wiederkunft Christi am Leben befindlichen Gläubigen eine Umwandlung ihres Leibes erfahren würden, so konnte er auch voraussetzen, der getötete Leib des Herrn sei bei der Auferweckung zugleich zu einem höheren Dasein verklärt worden. Mag also auch bei Paulus die Erinnerung daran, daß er einst den Himmlischen geschaut hatte, dem Bilde des verklärten Christus ein eigentümliches Gepräge verliehen haben, so ist er darin doch mit den Evangelisten einer Meinung, daß der irdische Leib Jesu nicht im Grabe verwest, sondern auferweckt und verherrlicht worden sei.

5. In engster Beziehung zu dem eben Dargelegten steht die Gewißheit der Jünger, daß das Grab Jesu leer gefunden worden sei. Die Bestreiter der Auferstehung Jesu sind geteilter Meinung darüber, ob man es hier mit einem geschichtlichen Zuge zu tun habe. Sie erschweren sich aber ihre Position in unbegreiflicher Weise, wenn sie das leere Grab nicht gelten lassen wollen; denn sie berauben sich damit des stärksten Anknüpfungspunktes für eine natürliche Erklärung des Jünger Glaubens. In der Tat kann hier kaum ein Zweifel obwalten. Daß der Leichnam Jesu nicht in einem unbekannten Winkel verscharrt, sondern ehrenvoll bestattet wurde, steht außer Frage. Römer und Juden pflegten Verbrechern ein ehrliches Begräbniß nicht zu versagen, wenn sich Angehörige des Hingerichteten um den Leichnam bewarben. Über die Grablegung Jesu in der Nähe von Golgotha geben die vier Evangelien einen in der Hauptsache vollkommen übereinstimmenden Bericht, und auch Paulus rechnet das Begräbniß Jesus zu dem festen Bestand der Gemeindeüberlieferung (1. Kor. 15,4; vgl. Röm. 6,4; Kol. 2,12). Anschaulich berichtet Markus, wie sich die Jüngerinnen Jesu das Grab des Meisters genau merkten (15,47) und sich am Ostermorgen darüber beunruhigten, daß sie den vor das Grab gewälzten großen Stein nicht wegzuschieben vermöchten (16,3). Man war also über die Lokalität wohl orientiert. Wiederum berichten alle Evangelien, die in der Frühe des Ostermorgens zum Grabe Jesu wandernden Frauen hätten dies leer gefunden. Lukas (24,12. 24) und Johannes (20, 1—10) bezeugen dasselbe für Angehörige des Apostelkreises. Selbst die Feinde Jesu legen hier ein unmißverständliches Zeugnis für den Tatbestand ab. Man hat

der Auferstehungspredigt der Jünger niemals entgegengehalten, der Leichnam Jesu befinde sich ja noch in dem Grabe, etwa wie sich Petrus (Apg. 2,29) für seine Deutung von Ps. 16 auf das Grab Davids beruft, und doch hätte das in Jerusalem sehr nahe gelegen. Ja, die von den Juden verbreitete Fabel vom Leichendiebstahl der Jünger (Mt. 28, 13. 15) zeigt, daß das Leersein des Grabes auch von den Gegnern nicht in Abrede gestellt werden konnte. Was gegen die Geschichtlichkeit des Berichtes der Evangelien an diesem Punkte eingewendet wird, ist nicht von Belang. Man irrt, wenn man meint, die Nachricht von dem leeren Grabe hätte alle Apostel oder am Ende gar eine Masse von Neugierigen zur Grabstätte locken müssen. Es mag einige Stunden gedauert haben, bis die Jünger, welche schwerlich alle beisammen wohnten, insgesamt Kunde von der Wahrnehmung der Maria Magdalena erhalten hatten; zudem mochte die Furcht vor den Juden manchen von ihnen abhalten, sich öffentlich sehen zu lassen. Nachdem aber die ersten Erscheinungen des Auferstandenen stattgefunden hatten, war die Aufmerksamkeit der Jünger von dem leeren Grabe auf den Herrn selbst abgelenkt, und man empfand nicht mehr das Bedürfnis, in dem Verschwinden des Leichnams die Bürgschaft für die Auferstehung des Herrn zu suchen. Das wird durch den Bericht des Paulus (1. Kor. 15,3 f.) illustriert, der ja gerade hier sicher die Gemeindetradition darbietet, und nicht eine von der Anschauung der Palästinenser abweichende, angeblich geistigere Sondermeinung vertritt.

6. Von großer Wichtigkeit ist, daß schon die älteste Tradition die Auferstehung Jesu und also wohl auch die erste Erscheinung des Auferstandenen auf den dritten Tag nach der Kreuzigung verlegte. Als Datum der Auferstehung ist der dritte Tag aufs stärkste beglaubigt. Schon Paulus ruft 1. Kor. 15,4 hierfür die Gemeindeüberlieferung an. Alle vier Evangelien schließen wenigstens ein späteres Datum aus, indem sie bereits am Ostermorgen nicht nur das Leerwerden des Grabes, sondern auch die Auferstehung des Herrn den Jüngern oder den Frauen bekannt werden lassen (Mt. 16, 1—8 und Par.). Matthäus und Lukas nennen aber geradezu den dritten Tag als Datum der Auferstehung, indem sie Jesu Voraussagung, er werde „nach drei Tagen“ auferstehen (Mt. 8,31; 9,31; 10,34) mit Rücksicht auf die Überlieferung von deren Erfüllung in eine Ankündigung der Auferstehung „am dritten Tage“ umgebildet haben (Mt. 16,21; 17,23;

20,19; Lk. 9,22; 18,33, besonders 24,7 und 46). Als weiterer Zeuge für dieselbe Ansetzung kommt die christliche Sonntagsfeier hinzu, deren Anfänge in das apostolische Zeitalter hinaufreichen. An eine Entlehnung derselben aus babylonischem oder persischem Sonnenkult ist nicht zu denken. Möchten sich von der Auszeichnung des Sonntags vor den übrigen Wochentagen in dem vorchristlichen Heidentum oder Judentum auch sicherere Spuren finden, als dies tatsächlich der Fall ist, so hat die christliche Sonntagsfeier doch jedenfalls nichts mit dem Sonnenkult zu schaffen. Nicht einmal der astrologische Name „Sonntag“ wurde von den Christen der ersten Jahrhunderte gebraucht. Im Neuen Testament heißt der Feiertag nach echt jüdischer Ausdrucksweise „der erste Tag der Woche“ (1. Kor. 16,2; Apg. 20,7); oder er führt bereits den Namen „Tag des Herrn“ (Offbg. 1,10), der seine eigentlich christliche Bezeichnung ist. Wenn die Gemeinde ihre gottesdienstliche Feier nicht nach jüdischer Gewohnheit auf den Sabbat, sondern auf den ersten Wochentag verlegte, so muß sie dafür einen besonderen Grund gehabt haben, und dies ist nach dem einstimmigen Zeugnis der Kirchenväter die Auferstehung Jesu am ersten Wochentag, also eben am dritten Tage nach der Kreuzigung.

Der Versuch, dieses bestimmte Datum aus heidnischen Anschauungen abzuleiten, etwa aus der Vorstellung des Parsismus, daß die Seele nach dem Tode noch drei Tage und drei Nächte in der Nähe des Körpers weile, ist ebenso verfehlt wie der Rückgriff auf alttestamentliche Stellen wie Jona 2,1 oder Jesu eigne Weissagungen wie Mt. 12,40. Es ist hier immer von „drei Tagen“ statt von dem „dritten Tage“ die Rede, und auch Hosea 6,2 „Er wird uns lebendig machen binnen zwei Tagen, am dritten Tage wird er uns aufstehen machen, daß wir leben vor seinem Angesicht“ trägt viel zu sehr das Gepräge einer sprichwörtlichen Ausdrucksweise an sich, als daß die zeitliche Fixierung der Auferstehung Jesu dadurch bestimmt sein könnte. Zudem hat diese Stelle im Schriftbeweis der ältesten Kirche gar keine Rolle gespielt. Nicht einmal die Wahrnehmung des leeren Grabes ermöglichte eine sichere Ansetzung der Auferstehung Jesu, da ja niemand wußte, wann die Gruft leer geworden war. Eine genügende Erklärung findet die Datierung der Auferstehung auf den dritten Tag nur darin, daß an diesem die ersten Erscheinungen des Auferstandenen erfolgt waren. Dies be-

zeugen ja auch alle drei Evangelien, die überhaupt Selbstoffenbarungen des Auferstandenen berichten.

7. Mit dem Gesagten ist bereits gegeben, daß die ersten Erscheinungen des Herrn in Jerusalem erfolgten. Die stets von neuem wiederholte Behauptung, die Jünger seien nach Mt. 14,50 von Gethsemane gleich nach Galiläa geflohen, wird nicht bloß durch Lk. 23,49; Joh. 18,15—18. 25—27; 19,26 f., sondern auch durch Markus selbst widerlegt: cf. 14,54. 66—72; 16,7. Wie sollten auch die Jünger Jerusalem verlassen haben, ehe sie über den Ausgang des Prozesses und das Ende Jesu Gewißheit bekommen hatten! Waren sie aber am Ostermorgen noch hier, so werden sie auch erfahren haben, das Grab Jesu sei leer befunden worden (Joh. 20,2). Diese Nachricht wird sie vollends bestimmt haben, noch länger in der Stadt zu bleiben, wozu sie ohnehin das Fest der ungesäuerten Brote veranlaßte. So entspricht die Sachlage durchaus dem, was durch das Datum der Auferstehung gefordert und durch Mt. 28,9 f.; Lk. 24 und Joh. 20 bezeugt wird, daß nämlich die ersten Erscheinungen des Auferstandenen in Jerusalem stattfanden. Der Bericht des Markus scheint indes Selbstbezeugungen des Herrn in Jerusalem auszuschließen. Nach 16,7 erhalten die Frauen am Grabe durch den Engel die Weisung, den Jüngern eine Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa anzukündigen; dort würden sie ihn sehen. Allein der Bericht des Markus schließt einen Widerspruch in sich. Nach V. 8 erzählen die Frauen von ihrem Erlebnis niemandem etwas; dennoch weiß der Evangelist genaue Angaben darüber zu machen. Das erklärt sich nur, wenn ein besonderes Ereignis die Frauen bestimmte, ihr anfängliches Schweigen zu brechen. Was dieses Ereignis war, ist leicht zu erraten: nichts anderes als eine Erscheinung des Auferstandenen vor den Jüngern. Als die Frauen hiervon Kunde erhielten, wagten auch sie sich mit dem hervor, was ihnen am Grabe begegnet war. — Wo hat nun die erste Erscheinung des Herrn nach Markus stattgefunden? Das Wort des Engels 16,7 ist nur eine Wiederholung des Ausspruchs Jesu 14,28. An dieser Stelle will Jesus die Jünger über die ihnen bevorstehende Zerstreuung trösten: Sie werden nicht lange getrennt bleiben. Wenn sie vom Fest nach Galiläa zurückkehren, wird er vor ihnen hergehen wie der Hirte vor seiner Herde. Das Wort setzt voraus, daß die Jünger schon in Jerusalem sich wieder zusammenfinden und schon dort des Herrn wieder froh werden.

Das ließe eher eine erste Erscheinung des Auferstandenen in Jerusalem erwarten. Wenn von einer solchen in 16,7 gleichwohl nicht die Rede ist, so darf man nicht vergessen, daß eine Vorhersagung nicht ohne weiteres einem Bericht über Geschehenes gleichkommt. Wären die letzten Kapitel der Apostelgeschichte verloren gegangen, so würden wir geneigt sein, aus Kap. 20,22—25; 21,4 f. 10—14 zu folgern, Paulus habe in Jerusalem den Märtyrertod erlitten. Die nachdrückliche Verweisung auf Galiläa in Mt. 16,7 wird sich daraus erklären, daß eine daselbst erfolgte Erscheinung des Herrn entscheidende Bedeutung für die Jünger gewann. Der Bericht des Matthäus in Kap. 28,16—20 legt diese Auffassung sehr nahe. Im übrigen zeigt das Fehlen aller Einzelzüge, daß wir es hier mit einer zusammenfassenden Darstellung zu tun haben. Um so weniger kann man auf die einseitige Hervorhebung Galiläas Gewicht legen. Die Möglichkeit ist durchaus vorhanden, daß „das Entweder — Oder der Darstellungen sich auflöse in ein Sowohl — als auch der Tatsachen“. ¹⁾ Daß die Jünger nach Ablauf des Festes wieder in ihre galiläische Heimat zurückkehrten, ist selbstverständlich, wie andererseits die in Jerusalem erfolgte Gründung der christlichen Gemeinde beweist, daß der Aufenthalt der Jünger in Galiläa nicht von langer Dauer war. Darum konnten in der Tradition die dortigen Selbstzeugungen des Auferstandenen leicht zurücktreten. Der Raum für Erscheinungen in Jerusalem und Galiläa ist durch die Geschichte sicher gewährleistet.

8. Während einer wie langen Periode sich Christophanien ereigneten, läßt sich nicht genau feststellen. Nach Apg. 1,3 erstreckten sie sich über einen Zeitraum von 40 Tagen, wobei 40 als runde Zahl gemeint sein kann. Paulus betrachtet 1. Kor. 15,8 die ihm zuteil gewordene Erscheinung als die letzte von allen. Die Christophanien nahmen also nach verhältnismäßig kurzer Zeit ein Ende, ohne daß man eine Wiederholung derselben für nötig oder möglich gehalten hätte.

Mit dem Vorstehenden sind nur die Grundlinien der Aufstehungsgeschichte bezeichnet. Im einzelnen bleibt vieles unsicher und unklar. Das liegt zum Teil an der bereits geschilderten Beschaffenheit der Quellen, zum Teil aber auch im Wesen der in Rede stehenden Vorgänge. Wir haben

¹⁾ Bepföslag, Das Leben Jesu. I.³, 1893. S. 437.

es hier nicht mehr mit einem zusammenhängenden Verlauf von Begebenheiten zu tun. Jesus lebt nicht mehr in gleicher Weise wie vordem in der Mitte seiner Jünger. Er erscheint ihnen nur dann und wann, und es sind immer besondere Feiertunden, wenn ihnen ein solches Erlebnis zuteil wird. Da konzentriert sich ihr gesamtes Interesse auf den Mittelpunkt des Ereignisses, auf die Person des Herrn, und darüber treten alle Nebenumstände zurück. In dem fragmentarischen Charakter der Berichte spiegelt sich die Eigenart der Vorgänge. Es wäre unbillig, ein Gesamtgemälde zu erwarten, wo der Sache nach nur Einzelbilder dargeboten werden können. Was abgesehen hiervon in Parallelberichten an kleineren Widersprüchen zurückbleibt, geht kaum über das hinaus, was sich in der ganzen evangelischen Geschichte wahrnehmen läßt. Wo menschliche Beobachtung und Schilderung bei der Darstellung eines Geschichtsverlaufes beteiligt sind, werden sich immer Differenzen der Berichterstattung ergeben, zumal wenn die Erzähler nicht Augenzeugen sind. Ein Verdachtsgrund gegen die Glaubwürdigkeit der mitgeteilten Ereignisse liegt darin nicht. Ein durch Menschenkenntnis und langjährige Erfahrung ausgezeichnete Richter hat einst geäußert, vollkommene Übereinstimmung der Zeugen sei stets ein Beweis dafür, daß sie ihre Aussagen, wenn nicht verabredet, so doch einander angeglichen hätten. Wer an solchen Einzelheiten eine peinliche Kritik übt und sie zur Diskreditierung der dargestellten Ereignisse verwertet, läßt es an historischem Takt fehlen.

Die Grundzüge der Ostergeschichte sind wohl erkennbar. Mag eine verschiedene Beurteilung der Quellen die Auffassung im einzelnen verschieben, im großen und ganzen sollte man sich von allen Seiten über den Tatbestand einigen können. Weiter zurück als bis zur ältesten Gemeindevätertradition können wir nicht gelangen. Wer dieser allen Wert glaubt absprechen zu müssen und es vorzieht, eigene Konstruktionen an ihre Stelle zu setzen, sollte sich dessen bewußt bleiben, daß dies den Verzicht auf eine geschichtliche Erkenntnis bedeutet. Aber bei einem Ereignis, das nachweisbar die gewaltigste geschichtliche Wirkung ausgeübt hat, dürfte es nicht unmöglich sein, sichere Spuren aufzufinden.

3. Die Erklärungen des geschichtlichen Tatbestandes.

Fassen wir in aller Kürze den geschichtlich nachweisbaren Tatbestand der Osterbegebenheiten zusammen, so läßt sich das Folgende feststellen. Die durch den Tod des Herrn aufs tiefste erschütterten und an seiner Messianität irre gewordenen Jünger glaubten schon am dritten Tage nach der Kreuzigung und später noch öfter in Jerusalem und anderwärts Jesus zu neuem, verklärtem Leben aus dem Grabe erstanden geschaut zu haben. Das kann man zugeben, ohne den Glauben der Jünger zu teilen oder auch nur dazu Stellung zu nehmen. Es handelt sich dabei nur um die Anerkennung einer geschichtlichen Tatsache, die, ob man auch kleine Abstriche daran vornehme, in ihrer Wirklichkeit gar nicht zu bezweifeln ist. Die kirchengeschichtliche, ja weltgeschichtliche Bedeutung, welche der Glaube der Jünger gewonnen hat, drängt indes zu weiterem Forschen, mehr noch das religiöse Interesse, das sich an das Zeugnis der Jünger heftet. Wie sind sie zu der Gewißheit gelangt, Jesus sei von den Toten auferstanden? Liegt ihrem Glauben ein tatsächlicher, äußerer Vorgang zugrunde, und wenn ja, welcher Art ist derselbe? Oder hat sich lediglich in ihrem Bewußtsein ein Umschlag vollzogen, der durch äußere Umstände veranlaßt sein mag, aber darin nicht seinen eigentlichen, letzten Grund hat? Die Analogie mit ähnlichen Erscheinungen legt den Versuch nahe, die Entstehung des Jüngerglaubens rein natürlich zu erklären. Seit den ältesten Zeiten der Kirche haben die Gegner des Christentums diesen Weg eingeschlagen. In der Neuzeit sind ihnen Angehörige der Kirche gefolgt, und heute gilt es in weiten Kreisen für ausgemacht, daß eine das Wunderbare völlig ausschließende Erklärung des Auferstehungsglaubens sich mit dem Christentum wohl vereinigen lasse. Um so dringender ist eine sorgfältige Prüfung dieser Frage erforderlich.

Zwei vordem mit Nachdruck vertretene Anschauungen sind heute verschollen. Nach der Betrugshypothese hätten die Jünger selbst nicht an Jesu Auferstehung geglaubt, sondern wie es die üble Nachrede der Juden (Mt. 28, 13. 15) behauptete, die Auferstehung des Herrn wirklich erdichtet. Das konnte man ihnen jedoch nur zutrauen, wenn man ihre durch alle Schriften des Neuen Testaments so deutlich gewährleistete sittliche Lauterkeit verkannte und die Fülle von Leiden, die sie gerade wegen ihres Glaubens an den Auferstandenen zu erdulden

hatten, ignorierte. Die Scheintodshypothese behauptete, der bei der Abnahme vom Kreuz noch nicht wirklich Gestorbene sei in dem kühlen Grabe zu neuem Leben erwacht; sie blieb aber die Auskunft darüber schuldig, wie der Halbtote den Jüngern als der Bezwiner des Todes hätte erscheinen können, und was schließlich aus ihm geworden sei. Beide Erklärungsversuche müssen als ganz verfehlt betrachtet werden, da sie von vornherein alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit gegen sich haben. Sich näher mit ihnen auseinanderzusetzen, wäre verlorene Mühe.

Ernsthaft zu erwägen sind nur zwei Deutungen des Tatbestandes. Sie treffen darin zusammen, daß sie die Erscheinungen des Auferstandenen ausschließlich in das Bewußtsein der Jünger verlegen; aber in der Herleitung dieser Phänomene gehen sie völlig auseinander. Während nach der einen die Christuserscheinungen nur ein Reflex der Stimmungen und Anschauungen der Jünger sein sollen (subjektive Visionshypothese), gelten sie den andern als eine Wirkung Gottes und Christi auf das Bewußtsein der Jünger (objektive Visionshypothese). In formeller Beziehung zu sammentreffend, sind die beiden Deutungen in materieller Beziehung sehr verschieden und müssen einzeln besprochen werden, obgleich manches, was die eine betrifft, auch auf die andere Anwendung findet.

Die Christuserscheinungen als bloßer Reflex des Bewußtseins der Jünger.

Wie die Kirchengeschichte aller Jahrhunderte zeigt, sind mächtige religiöse Bewegungen häufig von visionären Erscheinungen begleitet gewesen. Nicht selten haben Einzelne oder auch größere Kreise himmlische Stimmen vernommen, Engel, Heilige oder Verstorbene geschaut, die ihnen Aufträge erteilten und sie zu Taten anfeuerten. Die Vermutung liegt nahe, die Christophanien der Jünger seien ebenso zu beurteilen, ihr Schauen des Auferstandenen sei nur das Ergebnis ihrer andauernden geistigen Beschäftigung mit dem Herrn gewesen, dessen Bild sich ihnen unauslöschlich in die Seele geprägt hatte. Manche Eigentümlichkeiten der Osterberichte würden sich bei dieser Annahme sehr einfach erklären; es fragt sich bloß, ob man dabei dem geschichtlichen Tatbestand im ganzen gerecht wird.

Visionäre Erscheinungen haben regelmäßig eine Überreizung des Gemüts- und Nervenlebens zur Voraussetzung. Zuweilen liegt ein dauernder Krankheitszustand vor; zuweilen beruht die Neigung zur Entzückung auf außergewöhnlicher,

körperlicher oder geistiger Anstrengung und Ermüdung. Man hat vielfach versucht, auch bei den Jüngern Jesu eine physische Disposition für Visionen nachzuweisen; das ist indes ein gewagtes Unternehmen. Auf Grund spärlicher und vielfach angezweifelter Berichte nach 2000 Jahren einem Menschen eine ärztliche Diagnose stellen zu wollen, ist schwerlich zulässig. Jedenfalls sollte man die Jünger nicht möglichst rasch nach Galiläa entfliehen und sie erst dort, geraume Zeit nach Ostern, Visionen erleben lassen, wenn man eine besondere Anspannung des Nervensystems bei ihnen glaubt voraussetzen zu sollen. In Galiläa konnte ihr erschüttertes Gemüt viel eher zur Ruhe kommen, als in Jerusalem, wo alles an die furchtbaren Ereignisse des Gründonnerstags und Karfreitags erinnerte und die Besorgnis um die eigene Sicherheit die innere Erregung noch steigern mußte. Doch es lohnt sich nicht, um Möglichkeiten zu streiten, die sich einer genauen Prüfung vollkommen entziehen.

Ein ernstes Bedenken gegen die Visionshypothese ergibt sich daraus, daß die Jünger Jesu meinten, die Erscheinungen des Herrn als reale Vorgänge betrachten zu müssen. Wir glauben im Traume allerdings auch, alles was uns begegnet, in der Wirklichkeit zu durchleben, und wenn wir aus einem sehr lebhaften Traume plötzlich erwachen, so mögen noch einige Minuten verstreichen, bis wir uns völlig klar darüber sind, nur geträumt zu haben. Schließlich siegt die ruhige Einsicht unfehlbar. Ähnlich mußte es den Jüngern gegangen sein, wäre ihr Schauen des Auferstandenen nur visionärer Art gewesen. Sie möchten während des Zustandes der Entzückung wohl gemeint haben, Jesus leibhaftig zu sehen, seine Worte zu hören, seinen Leib zu betasten; hindrein mußten sie sich jedoch dessen bewußt geworden sein, nur eine Vision erlebt zu haben. Allein dann hätte sich sogleich bei ihnen die Frage einstellen müssen, ob das, was sie im Gesicht geschaut hatten, Anspruch auf volle Realität machen dürfe. Man hat mit Recht daran erinnert, daß Petrus das mit unreinen Tieren angefüllte Tuch (Apg. 10, 10—19. 28) nach dem Erwachen aus der Vision ebenso wenig als real existierend betrachtet habe, wie Paulus den Mazedonier, der ihn zur Überfahrt nach Europa aufforderte (Apg. 16, 9). Je häufiger die Apostel visionäre Zustände hatten, um so mehr mußten sie imstande sein, das in ihnen Geschaute von der äußern Wirklichkeit zu unterscheiden (vgl. Apg. 12, 9. 11).

Man kann sich hier nur mit der Annahme helfen, erst die spätere Überlieferung, wie sie in unseren Evangelien vorliege, habe in die Außenwelt verlegt, was die ursprünglichen Zeugen nur als innere Vorgänge erlebt und verkündigt hätten. Scheinbar kann man sich hierfür auf Paulus berufen. Er redet 1. Kor. 15,5–8 von den Selbstoffenbarungen Christi mit einem Ausdruck, der in der Tat manchmal von Visionen gebraucht wird. Aber gerade Paulus läßt nicht den geringsten Zweifel darüber, daß er die Erscheinungen des Auferstandenen nicht als bloße Visionen angesehen hat. Sein eigenes Erlebnis bei Damaskus ist der Beweis hierfür. Wir wollen uns dabei nicht auf die Apostelgeschichte berufen, die in ihren drei Erzählungen von der Bekehrung des Paulus (Apg. 9,1–9; 22,3–11; 26,4–18) voraussetzt, auch seine Begleiter hätten einen, wenngleich unbestimmten Eindruck von der Selbstbezeugung Christi empfangen, und die berichtet, Paulus sei infolge des Lichtglanzes der Erscheinung erblindet. Man würde gegnerischerseits auch hier spätere Ausmalung finden. Paulus selbst unterscheidet das Erlebnis bei Damaskus genau von seinen Visionen. Von diesen hat er nur ungern gesprochen (2. Kor. 12,1–5) und sie nie zum Gegenstand seiner Verkündigung gemacht; die Erscheinung des Herrn bei Damaskus behandelt er dagegen als eine einzigartige Tatsache, durch die er der leiblichen Auferstehung des Herrn und seines verklärten Lebens in unzweifelhafter Weise überführt worden sei (1. Kor. 9,1; 15,8; vgl. Gal. 1,16). Von hier aus ergibt sich ein Rückschluß auf die den ersten Jüngern zuteil gewordenen Erscheinungen. So gewiß Paulus davon überzeugt war, den Auferstandenen leibhaftig gesehen zu haben, so sicher hat er auch das Schauen der ersten Jünger nicht als eine bloße Vision, d. h. als einen rein innerlichen Vorgang betrachtet.

Man pflegt dagegen einzuwenden, die besondere Wertschätzung der ersten Schauungen des Auferstandenen beruhe darauf, daß man bei diesen den Herrn auf Erden zu sehen glaubte, während man ihn später nur noch im Himmel erblickte. Darum habe auch Paulus die für ihn gewiß hochbedeutsame Vision des Stephanus (Apg. 7,55 f.) unter den Erscheinungen 1. Kor. 15 nicht mit aufgeführt. Allein diese Auskunft ist in jeder Hinsicht verfehlt. Sie bleibt die Antwort schuldig auf die Frage, woher es denn gekommen sei, daß man Christus von einem bestimmten Zeitpunkt an nicht

mehr auf Erden, sondern nur noch im Himmel zu schauen glaubte. Zudem ignoriert sie den wirklichen Tatbestand vollkommen. Paulus hat bei der Erscheinung von Damaskus Jesus nicht auf Erden, sondern im Himmel gesehen und ist dennoch überzeugt gewesen, ihn leibhaftig geschaut zu haben. Umgekehrt hat er in einer späteren Vision den Herrn sich zur Seite stehen sehen (Apg. 23,11), ohne daß darum Lukas, der dies erzählt, hierin einen Widerspruch mit seinem Bericht von der Himmelfahrt (Apg. 1,3—11) gefunden hätte. Nicht der Ort, wo man Christus sieht, sondern die Art, wie man ihn schaut, begründet die Unterscheidung zwischen jenen ersten, grundlegenden Erscheinungen und den späteren Visionen.

Auf diesen Unterschied weist auch die Tatsache, daß die Selbstbezeugungen des Auferstandenen nur in verhältnismäßig kleiner Zahl erfolgten und nach einer bestimmten Zeit gänzlich aufhörten. Visionäre Bewegungen sind in der Regel viel intensiver und andauernder. Bei der bald nach der Gründung der Kirche anhebenden und später sich noch steigenden Bedrückung der Gemeinde wäre eher eine Zunahme als ein rasches Verschwinden von Visionen zu erwarten gewesen. Wir hören auch nichts davon, daß man sich darum bemüht hätte, Schauungen des Herrn zu erlangen. Man hat niemals durch Fasten und Askese Visionen herbeizuführen gesucht. Sie sind stets als besondere Gnadenerweisungen des Herrn hingenommen worden. Das ist unter Voraussetzung der Visionshypothese ebenso befremdlich wie das vereinzelte Auftreten und baldige Ende der Erscheinungen.

Mit alle dem haben wir die Hauptfrage noch nicht berührt: Wie soll sich das Zustandekommen von Christusvisionen bei den Jüngern erklären? Eine Vision entsteht nur auf Grund andauernder Beschäftigung mit einem Gegenstand. Sie stellt nicht willkürlich völlig fremdartige Bilder vor das geistige Auge, sondern verwendet Vorstellungen, die im Innern bereits vorhanden sind. Vielleicht bringt sie die Lösung einer Frage, mit der sich der Geist schon längst abgemüht hatte. Etwas ganz Unerwartetes, vollkommen außerhalb des Horizontes Liegendes bietet sie nicht dar. Sind die Ostererscheinungen Visionen dieser Art gewesen, so ist der Glaube an den Auferstandenen nicht ihr Erzeugnis, sondern ihre Voraussetzung. Die Jünger mußten zum mindesten schon die Frage in sich bewegt haben, ob nicht der Herr am Ende wieder ins Leben getreten sei. Reimend, vielleicht noch fast unbewußt mußte der Glaube schon vor-

handen gewesen und mit der Erscheinung des Auferstandenen nur zum Durchbruch gekommen sein. Die Vision überführt nicht den Ungläubigen; sie vergewissert den Gläubigen.

Wie wenig die Ostererzählungen hierzu passen, liegt auf der Hand. Der Zweifel der Jünger spielt in ihnen eine große Rolle, und die Erscheinungen des Auferstandenen treten fast immer unvermutet und überraschend auf. Diese Instanz läßt sich durch die Behauptung beseitigen, man habe es hier mit durchsichtiger Apologetik zu tun. Der spätern Unzweiflung der Auferstehungspredigt habe die Gemeinde die Versicherung entgegengestellt, die Jünger seien keineswegs leichtgläubig ein Opfer von Betrug oder Selbsttäuschung geworden, sie hätten vielmehr nur mit Mühe von der Tatsächlichkeit der Erscheinungen Christi überführt werden können. Diese Kritik reicht nicht hin, um eine Tatsache zu beseitigen, die durch den Apostel Paulus bezeugt wird. Unter den Erscheinungen 1. Kor. 15,5—8 erwähnt er eine solche vor Jakobus, offenbar dem Bruder des Herrn (Gal. 1, 19; 2,9. 12). Vor dem Tode Jesu begegnet Jakobus niemals unter den Jüngern. Nach Joh. 7,5 hat er, wie seine Brüder, dem Herrn den Glauben versagt, womit übereinstimmt, daß nach Mt. 3,21 Jesu Verwandte sich der Person des Herrn bemächtigen wollten, weil sie meinten, er sei von Sinnen gekommen. Bald nach Ostern (Apg. 1,14) und späterhin (1. Kor. 9,5) gehören dagegen die Brüder des Herrn zur Gemeinde der Messiasgläubigen. Dieser Umschwung kann kaum durch etwas anderes als durch die dem Jakobus widerfahrene Erscheinung herbeigeführt worden sein. Wir haben es also hier mit einer Schauung zu tun, die den Glauben nicht zur Voraussetzung, sondern zur Folge hatte.

Noch bestimmter gilt das für Paulus. Man hat sich zwar alle Mühe gegeben, durch sorgfältige psychologische Untersuchung darzutun, daß bei ihm die Bedingungen vorhanden gewesen seien, die zu einer Christusvision führen konnten und mußten. Man befindet sich dabei aber in vollkommenem Widerspruch mit den eigenen Aussagen des Apostels. Von den Zweifeln an der Richtigkeit seines Gesetzesdienstes und an der Berechtigung seines Verfolgungseifers, von denen in den modernen Schilderungen der Bekehrung des Apostels so viel die Rede ist, hat er selbst nichts gewußt. Er berichtet vielmehr, er sei bis zu dem Augenblicke, da es Gott gefiel, ihm seinen Sohn zu offenbaren, im Judentum fortgeschritten und ein fanatischer Verfolger der Gemeinde gewesen.

(Gal. 1,13—16). Auch die ergreifende Schilderung des Zwiespaltes zwischen Wollen und Vollbringen (Röm. 7,7—25) kann man nur dann zur natürlichen Erklärung seiner Bekehrung beiziehen, wenn man vergißt, daß wir in diesem Abschnitt das Urteil des Christen über seinen Zustand ohne Christus, nicht aber Konfessionen des noch ungläubigen Pharisäers vor uns haben. Tief gegründete Wahrheitsliebe und ein seltener religiös-sittlicher Ernst haben gewiß schon den Verfolger Saulus ausgezeichnet; aber die Disposition zu einem visionären Schauen des Auferstandenen war damit nicht gegeben. Die Plötzlichkeit und Gewalttätigkeit seiner innern Umwandlung wäre auch ganz unverständlich, wenn eine lange Vorbereitung seine Bekehrung angebahnt hätte.

Doch nicht nur bei Jakobus und Paulus, auch bei den Aaposteln fehlt es an einem hinreichenden Grunde für die Entstehung von Christusvisionen. Wie die Jünger im Verlauf von 36 Stunden aus der tiefsten Hoffnungslosigkeit zu der freudigen Gewißheit, Jesus lebe, gelangt sein sollen, bleibt ein ungelöstes Rätsel. Wäre ein langsam aufspirender Glaube an Ostern zu allmählicher Reife gediehen, so hätte er nicht zu Visionen geführt. Ist dagegen der Glaube plötzlich hervorgebrochen, so versteht man nicht, wie der Umschwung in so kurzer Zeit erfolgen konnte. Es fragt sich, ob die Visionshypothese diesem Dilemma zu entgegen vermag.

Wie denkt sie sich die Entstehung des Osterglaubens? Eine einheitliche Antwort bekommen wir hier nicht. Am ansprechendsten ist die Annahme, der Eindruck der Person Jesu auf die Jünger sei so gewaltig gewesen, daß sein Bild sie Tag und Nacht begleitete. Der Kontrast zwischen der einzigartigen Hoheit und dem furchtbaren Geschehe des Herrn habe die Jünger fortwährend beschäftigt und endlich in einer Vision des Auferstandenen seine Lösung gefunden. Für eine solche Entwicklung wäre indes mehr Zeit erforderlich gewesen als die Frist von kaum zwei Tagen, und die Frage, wodurch die Jünger zur Überzeugung gerade der Auferstehung Jesu gelangt seien, wird umgangen. Die Jünger müssen einen bestimmten Anhaltspunkt gehabt haben, etwas so Außerordentliches anzunehmen. Hier scheinen sich weis-sagende Worte und Typen des Alten Testaments, wie Ps. 16, Jes. 53, Jona 2,1, Hos. 6,2 zur Erklärung darzubieten; allein sie sind alle zu unbestimmt, als daß sie den Osterglauben hätten erzeugen können. Erst als den Jüngern

aus anderen Gründen feststand, Jesus sei auferstanden, wurden sie auf jene Zeugnisse des Alten Testaments aufmerksam (vgl. Joh. 2,22; 20,9). Ähnliches gilt von Jesu eigener Vorausverkündigung seiner Auferstehung. Das Verhalten der Jünger in den Tagen der Entscheidung zeigt genugsam, daß jene verheißungsvollen Worte des Herrn keinen Eindruck auf sie gemacht hatten. Markus sagt überdies ganz deutlich, die Jünger hätten mit Jesu Auferstehungsweissagung zunächst nichts anzufangen gewußt (Mk. 9,10, vgl. Joh. 2,22).

Mit mehr Grund könnte man auf das leere Grab verweisen. Das Verschwinden des Leichnams Jesu hätte in der Tat den Gedanken an die Auferstehung des Herrn wachrufen können. An sich würde es zwar eher zur Annahme einer Verschleppung der Leiche geführt haben (vgl. Joh. 20, 2. 15); aber der Glaube an eine leibliche Auferstehung hervorragender Gottesmänner war damals nichts Unerhörtes. So meinte Herodes, in der Person Jesu sei der von ihm enthaupdete Täufer wieder auf den Schauplatz getreten, und das Volk erblickte in dem Herrn vielfach einen der früheren, zu neuem Leben erstandenen Propheten (Mk. 6,14; 8,27 f. und Par.). Hier ist jedoch ein bedeutsamer Unterschied nicht zu übersehen. Die Volksmeinung setzte in allen diesen Fällen eine Rückkehr in das irdische Dasein zur Wiederaufnahme der ehemaligen Wirksamkeit voraus, während die Jünger von Anfang an davon überzeugt waren, Jesus sei zu einem verklärten Leben auferstanden. Wichtiger noch ist ein anderer Umstand. Auf den Gedanken an eine Totenauferstehung wurden Herodes und die Volksmassen nur durch die außerordentlichen Wunder Jesu geführt. Die Krafftaten, welche er vollbrachte, forderten eine außergewöhnliche Erklärung. So vermutete man, Jesus müsse schon in einer höhern Welt gelebt haben. Dieser Grund fiel für die Jünger in den Tagen nach der Kreuzigung vollkommen weg. Ihre Hoffnung, in Jesus sei der Messias gekommen, schien ja gründlich widerlegt zu sein. Gerade das empfanden sie am schmerzlichsten, daß kein wunderbarer Eingriff erfolgt war, der ihrem Glauben einen Stützpunkt hätte geben können. Es war nichts vorgefallen, das eine übernatürliche Erklärung forderte. Das Kreuz schien ihre Erwartungen für immer vernichtet zu haben. Ein Grund zur Annahme, Jesus sei auferstanden, lag also nicht vor.

Statt zur Empfehlung der Visionshypothese dient das leere Grab vielmehr zu ihrer Widerlegung. Die Frage, wie

der Leichnam Jesu verschwunden ist, hat noch kein Kritiker in befriedigender Weise beantwortet. Das Synedrium war dabei sicher nicht beteiligt. Über den Leichnam zu verfügen, stand gar nicht in seiner Kompetenz, und jedenfalls hätte es nicht versäumt, die Auferstehungspredigt der Jünger durch eine Hinweisung auf den wirklichen Verbleib des Leichnams zu widerlegen, wenn es in der Lage gewesen wäre, das zu tun. Eher noch ließe sich denken, Joseph von Arimathea habe den vorläufig in einem nahe gelegenen Grabe beigesetzten Leichnam anderswohin verbringen lassen; dann hätten indes die Jünger nicht auf die Dauer ohne Kenntniss davon bleiben können. Selbst wenn Joseph nur in sehr loser Beziehung zur Gemeinde stand, mußten sie früher oder später von ihm erfahren, was aus dem Leichnam Jesu geworden sei. Es bleibt also auf dem Standpunkt der Visionshypothese nichts übrig, als mit einem unerklärlichen Zufall zu rechnen.

Erst neuerdings hat man auch die babylonische Mythologie zur Erklärung des Auferstehungsglaubens beigezogen. Das zeitweilige Verschwinden und Wiederaufleuchten der Gestirne wie das Verwelken und Wiederaufleben der Vegetation ist in den orientalischen Religionen vielfach als ein Sterben und Auferstehen der Götter dargestellt worden. An unmittelbare Übertragung dieser Vorstellungen auf Jesus ist freilich nicht zu denken. Man nimmt daher an, bei der Religionsmengerei jener Zeit seien derartige Gedanken im Judentum bereits heimisch gewesen, und was man für den Messias längst in Aussicht genommen habe, das sei von den Jüngern auf die Person Jesu angewendet worden. Verhielte es sich so, dann müßte die Vorstellung von einem sterbenden und auferstehenden Christus ein Gemeingut des Judentums oder doch einzelner Kreise desselben gewesen sein. Daß davon im großen und ganzen keine Rede sein kann, ist durch die Annahme, welche die Predigt von dem Gekreuzigten bei der Judenthätigkeit gefunden hat, zur Genüge bewiesen. Wie sehr auch für die Jünger dasselbe gilt, ist an ihrem Verhalten gegenüber den Leidensweisagungen Jesu bereits gezeigt worden. Der christliche Osterglaube führt überdies viel weiter als die babylonischen Auferstehungsmythen. Hier handelt es sich immer nur um ein Aufleben, dem ein neues Sterben folgt. Über den Kreislauf des Lebens kommt die Hoffnung nicht hinaus. Die Jünger Jesu dagegen waren davon überzeugt, daß der von den Toten auferstandene Christus nicht mehr sterbe, sondern ein

für allemal der Macht des Todes entrückt sei. (Röm. 6,9). Zu einem solchen Auferstehungsglauben hat sich die babylonische Religion niemals erhoben.

Die Christuserscheinungen als Wirkung Gottes und Christi auf das Bewußtsein der Jünger.

Die unleugbaren Mängel der Visionshypothese in ihrer bisher besprochenen Fassung haben dazu veranlaßt, ihr eine ganz andere Wendung zu geben. Hervorragende Denker haben die Erscheinungen des Auferstandenen als Visionen aufgefaßt, deren Ursprung nicht in der Einbildungskraft der Jünger, sondern in einer Wirkung Gottes und Christi zu suchen sei. Dadurch wird der Offenbarungscharakter der Erscheinungen gewahrt und der Überzeugung der Jünger, daß Jesus wahrhaftig lebe, eine göttliche Verbürgung zuerkannt. Auch so bleibt jedoch unerklärt, was die Jünger veranlaßte, die ersten Erscheinungen des Auferstandenen von späteren Christusvisionen zu unterscheiden, und nicht minder ist das leere Grab ein ungelöstes Räthsel. Zudem läßt sich die Nothwendigkeit solcher Visionen nicht einsehen, sofern dieselben wenigstens nichts anderes, als die Fortexistenz der Person Jesu bekunden sollten; denn daß der Geist des Herrn in Gottes Hand geborgen sei wie der anderer Frommen und Propheten, stand den Jüngern ohnehin fest. Entbehrliche Wunder zu thun, entspricht aber nicht der Weise Gottes, und tatsächlich haben die Erscheinungen des Auferstandenen den Jüngern unendlich viel mehr gegeben als die Zuversicht, Jesu Personleben sei nicht erloschen.

Bestehend an dieser Form der Visionshypothese ist die Beseitigung der Schwierigkeiten, die in der Vorstellung eines Auferstehungsleibes liegen. Viele unlösbare Fragen fallen dahin, sobald man annimmt, die Jünger hätten infolge ihrer sonstigen Anschauungen eine rein geistige Selbstbezeugung des Herrn auf ein Erstandensein zu leiblichem Leben gedeutet. Sie könnten dann in der Vision Jesus gesehen, gehört und betastet haben, wie es die Berichte der Evangelien voraussetzen, ohne daß darum auf eine entsprechende Leiblichkeit zu schließen wäre. Doch dies ist nur ein scheinbarer Vorteil. Von einer realen, persönlichen Existenz, die von allen Bedingungen des irdisch-leiblichen Lebens abgelöst ist, können wir uns ebensowenig eine Vorstellung machen als von

einem Auferstehungsleibe. Unser gesamtes Dasein ist so sehr von den Verhältnissen der sinnlichen Welt abhängig, daß nur noch eine schattenhafte Existenz übrig zu bleiben scheint, wenn wir von allem Materiellen abstrahieren. Wie ein Denken, Wollen und Fühlen ohne Gehirn und Nerven möglich sei, vollends wie eine Einwirkung auf Andere ohne leibliche Vermittlung stattfinden könne, entzieht sich gänzlich unserer Einsicht. Verständlicher werden die Selbstbezeugungen Christi also nicht, wenn wir seine leibliche Auferstehung preisgeben; vielmehr setzen wir damit ein bloß gedachtes und konstruiertes Wunder an die Stelle eines geschichtlich beglaubigten. Die objektive Visionshypothese ist der Versuch einer Vermittlung zwischen dem apostolischen Zeugnis und dem modernen Bewußtsein, der tatsächlich keinem der beiden Faktoren gerecht wird.

Die Christuserscheinungen als Bekundung der leiblichen Auferstehung des Herrn.

So bleibt diejenige Erklärung des Tatbestandes übrig, welche das Neue Testament durchweg voraussetzt, die Anerkennung der leiblichen Auferstehung Jesu. Gewiß, auch sie läßt viele Fragen offen. Insbesondere ist die verkörperte Leiblichkeit des Auferstandenen für uns eine geheimnisvolle und schlechterdings unbegreifliche Größe; nur fragt es sich, ob sie deswegen auch unwirklich sein muß. Wir, deren Leben in Raum und Zeit gebannt ist, können uns keine Vorstellung machen von einem Dasein, das dieser Schranken entbehrt. Und doch weist gerade das Edelste und Beste in unserem Leben über die Welt der Sichtbarkeit hinaus auf eine höhere Ordnung der Dinge, in welcher sich die schreienden Dissonanzen der geistigen und der leiblichen Existenz in Harmonie auflösen. Man hat schon auf verschiedene Weise versucht, die eigentümliche Beschaffenheit des Leibes des auferstandenen Christus verständlich zu machen. Man hat angenommen, der Leib Jesu habe mit seinem Erscheinen jeweilen erst die Gestalt bekommen, in welcher er sichtbar wurde; oder man hat einzelne unserem Empfinden besonders anstößige Züge auf die Rechnung der Überlieferung gesetzt, welche gewisse Vorgänge konkreter gestaltet habe. Das alles sind Vermutungen, denen es an einer sichern Grundlage fehlt, da wir keinen Maßstab zur Beurteilung von Dingen besitzen, welche über unsere Erfahrung vollkommen hinausgreifen.

Ohne Zweifel haben nicht alle, die bei den Erscheinungen des Auferstandenen zugegen waren, ganz dasselbe wahrgenommen. Der Herr ist von den Jüngern nur insoweit erkannt worden, als er sich zu erkennen gegeben hat und ihr Auge für das Schauen des Auferstandenen erschlossen war. Das eine aber war ihnen jederzeit gewiß, daß der Herr wirklich und leibhaftig unter sie getreten sei, sich ihnen lebendig erzeigt und ihnen Weisungen für ihre nunmehrige Wirksamkeit gegeben habe. Wir stehen hier vor einem Wunder, das jede natürliche Erklärung ausschließt. Wer ein solches von vornherein meint ablehnen zu müssen, würde das auch dann tun, wenn die geschichtliche Bezeugung der Auferstehung Jesu noch viel deutlicher und handgreiflicher wäre, als sie es tatsächlich ist. Ob man ein Wunder anerkennt oder nicht, ist Sache der Weltanschauung und des Glaubens, nicht des geschichtlichen Urteils und der wissenschaftlichen Forschung. Die Entscheidung über das Wunder der Auferstehung Jesu hängt im letzten Grunde davon ab, ob man die religiöse Gesamtanschauung der Bibel teilt und insbesondere, welche Bedeutung man der Person Jesu beimißt. Die Auferstehung des Herrn ist und bleibt darum ein Glaubensartikel.

4. Die Bedeutung der Auferstehung Jesu.

Die Würdigung der Auferstehung Jesu wird stets von ihrer geschichtlichen Wirkung ausgehen. Ohne das Ostererlebnis hätten die Jünger nie den Mut gefunden, Jesus als den Messias aller Welt zu verkündigen. Die christliche Kirche wäre nicht gegründet und der Gang der Weltgeschichte infolge davon in ganz andere Bahnen gelenkt worden. Soweit wir die Vergangenheit überschauen, gibt es kein Ereignis von so umfassender Tragweite wie dieses. Das macht indes die Auferstehung Jesu noch nicht zu einem Gegenstand des Glaubens. Es könnte uns feststehen, sie sei die wichtigste Begebenheit der Weltgeschichte, und trotzdem brauchte sie keine Beziehung zu unserem persönlichen Leben zu gewinnen.

Anderß verhält es sich, wenn wir in der Auferstehung des Herrn eine Tat Gottes erkennen, ein Zeichen, das uns zum Stützpunkt für unsern Glauben gegeben ist. Sie wird so zu einer Offenbarung der Macht Gottes, die den Tod

überwindet und auch uns die einstige Wiederherstellung aus dem Todeszustand in Aussicht stellt. Immerhin bleibt bei dieser Schätzung die Auferstehung Jesu nur ein vereinzelttes Ereignis, dessen Anerkennung oder Nichtanerkennung für unsern Glauben nicht von entscheidender Wichtigkeit ist. Wir könnten uns aus anderen Offenbarungen der Gnade und Macht Gottes die Zuversicht schöpfen, Gott werde uns nicht im Tode lassen, wie denn die Hoffnung einer künftigen Auferstehung schon im Alten Testament zu kräftigem und bestimmtem Ausdruck gelangt ist. Etwas schlechterdings Neues würde uns die Auferstehung Jesu nicht vermitteln, und es wäre nicht einzusehen, wieso unser Christenglaube unlöslich an sie gebunden sei.

Entscheidende Bedeutung gewinnt Jesu Auferstehung für uns erst, wenn wir ihre Tragweite für die Person des Herrn ins Auge fassen. Jesus hat nicht bloß ein Vorbild des Glaubens und der Liebe für uns sein wollen; er ist nicht bloß als Prophet aufgetreten, der den Rathschluß Gottes verkündigt und Gottes Gebote einschärft. Er hat den Anspruch erhoben, der Messias seines Volkes, der Herr der Gemeinde, ja der Erlöser der Welt zu sein. Er hat den Glauben an seine Person gefordert, und bezeugt, daß in ihm Gott der Menschheit nahe getreten sei, wie sonst nirgends. Sollte er damit nicht zu viel verlangt haben? Mag er sich auch mit der ganzen Glut eines religiösen Genies an Gott hingegeben und sein Leben im Dienst der Liebe verzehrt haben, sollte er nicht in dem einen Punkte den Anschauungen seines Volkes und seiner Zeit den unvermeidlichen Tribut bezahlt haben, daß er seine Bedeutung nicht anders als in der Form des messianischen Bewußtseins zu schätzen vermochte und sie damit notwendig überschätzte? Auf solche Zweifelsfragen gibt uns die Auferstehung des Herrn eine göttliche Antwort: In ihr hat sich der Vater zu dem Sohne bekannt und seinem Leben und Wirken das Siegel göttlicher Beglaubigung aufgedrückt.

Selbst damit ist das Wichtigste noch nicht gesagt. Wäre Jesus im Grabe geblieben, so könnte von seiner Person wohl eine Nachwirkung auf die Jahrtausende der Geschichte ausgegangen sein. Sein Wort und Vorbild würden nicht aufhören, die Menschen zu beeinflussen und ihr hohe Ideale der Liebe zu Gott und dem Nächsten vorzuhalten. Die Person Jesu selbst wäre dennoch eine Größe der Vergangenheit. Ein Verstorbener kann nicht mehr in das irdische Leben

eingreifen. Er kann nicht mehr seinen Willen geltend machen und den späteren Generationen in ihren neuen Verhältnissen mit Rat und Tat zur Seite stehen. Die niemals rastende Geschichte schreitet über ihn hinweg, um durch neue Persönlichkeiten neuen Aufgaben und Zielen entgegengeführt zu werden. Hier liegt der eigentliche Kernpunkt der Osterbotschaft. Es handelt sich um die Frage nach der bleibenden Bedeutung der Person Christi. Ist Jesus nicht auferstanden, so mag er ein wichtiger Faktor in der Geschichte des Reiches Gottes sein; das bleibende Haupt der Gemeinde ist er nicht. Er mag uns einen mächtigen Anstoß zum Glauben geben; er selbst kann nicht Gegenstand des Glaubens und der Verehrung sein. Wir können auf ihn nicht vertrauen als auf unsern Erlöser, ihn nicht anrufen als unsern Herrn, wir haben von ihm nichts mehr zu hoffen; nur Schwärmer könnten sich seiner noch getrösten. Umgekehrt gibt die Auferstehung Jesu uns die Gewißheit, daß eine dauernde Gemeinschaft zwischen Gott und uns hergestellt ist. An ihm hat die Menschheit ihren Vertreter vor Gott. Christus hat nicht nur in seinem Sterben ein neues Verhältnis zu Gott begründet, sondern verbürgt auch fortwährend den Einzelnen in ihrer Schwachheit und Sünde die Fortdauer ihrer Verbindung mit Gott. Noch vollkommener als während seines irdischen Lebens ist er jetzt der Vollstrecker des göttlichen Heilsratschlusses an der Welt, der Herr, der, zur Teilnahme an Gottes Weltregierung erhöht, den Gang seiner Gemeinde leitet und die Einzelnen zum Glauben führt. Mit Jesu Auferstehung eröffnet sich der Menschheit eine ganz neue Perspektive. Mit ihm, ihrem Haupt, steht sie sich in ein neues Verhältnis zu Gott versezt. In seiner Person hat sie die Bürgschaft für die Vergebung ihrer Sünde und für die Erreichung der ihr von Gott verliehenen Bestimmung. An ihm sieht sie den Schöpferwillen Gottes aufs herrlichste verwirklicht, und damit ist auch ihr die endliche Überwindung des Todes gewährleistet. So hängt in der Tat der ganze Glaubens- und Heilsstand der Gemeinde an dem Bekenntnis:

Am dritten Tage auferstanden von den Toten.



Neuere Erscheinungen

aus dem Verlage von Edwin Runge in Gr. Lichterfelde.

Christliche Ethik. Von Geh. Kirchenrat Prof. Dr. Ludwig Lemme.

I. Bd. XV. 640 S. Preis: M. 11.— brosch., M. 13.— gebunden in Halbfranz. II. Bd. IV. S. 641—1218. Preis: M. 10.— brosch., M. 12.— gebunden in Halbfranz.

„Endlich — und das ist nicht der geringste Vorzug dieser neuesten Ethik — ist sie nicht nur für die gelehrte Theorie brauchbar, sondern erst recht und fast noch mehr für die kirchliche Praxis. Die meisten Abschnitte können vortrefflich zur Grundlage von Predigten oder populären Vorträgen gemacht werden. Der praktische Geistliche, der das Studium dieser Ethik vornimmt, wird ihm nicht nur mittelbaren, sondern auch unmittelbaren Gewinn für seine berufliche Tätigkeit entnehmen.“

Aus einer langen Besprechung des „Theologischen Literaturberichts“.

„... Es ist eine wahrhaft ergötzende Lektüre, die der Verfasser hier einem hoffentlich recht zahlreichen Leserkreise bietet, eine Lektüre, die ebenso sehr geeignet ist, den Anfänger der in ihm noch unbekannten Probleme einzuführen, wie dem, der mit ihnen wohlvertraut, sie in neuer Beleuchtung zu sehen. . . . doch das sind Verschiedenheiten der Anschauung, die, wenn sie auch Prinzipielles berühren, mich nicht im geringsten in dem Urteil schwanken lassen, daß wir in V's Ethik mit einem Werte beschenkt sind, dem weitestest Verbreitung gewünscht werden muß.“

„Hannoversch. Pastoral-Korrespondenz.“

Erläuterung der paulinischen Briefe unter Beibehaltung der

Briefform. Von D. Ernst Kühl, Prof. der Theologie. I. Band: Die älteren paulinischen Briefe. 418 Seiten. M. 6.— brosch., M. 7.50 geb. Der 2. (Schluß) Band erscheint im Herbst 1908 und kostet M. 4.— brosch., M. 5.50 geb.

Der Verfasser gibt eine erläuternde Umschreibung der paulinischen Briefe unter Beibehaltung der Briefform. Die Vorzüge einer solchen Darstellung des Gedankenganges der paulinischen Briefe springen in die Augen. Die Lebendigkeit und Unmittelbarkeit des Briefstils wird hier in den Dienst der Exegese gestellt: der Apostel ist es gleichsam, der die Anregung seiner Briefe übernimmt und sie im Gewande moderner Ausdrucksweise unserem heutigen Empfinden zugänglich macht, ohne daß damit eine sachliche Umbiegung der ursprünglichen Begriffe einzutreten braucht.

Das Übel in der Welt und Gott. Von Dr. Paul Grünberg,

Pfarrer in Straßburg. Preis: 80 Pf.

„... Wer nach diesem Buche greift, wird nicht enttäuscht sein und wirklich ein in ansprechender und gediegener Form dargebotenes schätzbares, und um seiner Lückenlosigkeit und Abrundung willen unschätzbares Material finden.“

„Mittell. des Hannov. Pfarrvereins.“

Die Offenbarung Gottes in der Geschichte der christlichen

Kirche. Von D. Erich Schaeder, Professor der Theologie in Kiel.

Preis: 50 Pf.

Die Aufgaben der christungläubigen Theologie in der Gegen-

wart. Von Prof. Dr. Kropatschek. Preis: 50 Pf.

„... Hier nimmt die moderne posit. Theologie klar und programmatisch Stellung zu den Richtungen. . . . Wir alle, die Amtsbrüder von rechts und links müssen das Buch lesen. Wir werden erstaunt, etliche auch entsetzt sein.“

„Mittell. des Hannov. Pfarrvereins.“

Natur und Sittlichkeit. Von Prof. D. Friedrich Kropatschek.

Preis: 50 Pf.

„... Das Christliche empfiehlt sich durch eine nichtwolle, gedrängte Darstellung des behandelten Stoffes und berücksichtigt in weitem Maße die einschlägige Literatur älterer und neuerer Zeit.“

„Ev. Kirchenzeitung.“

Biblische Zeit- und Streitfragen. 1:6

Herausgegeben von

Lic. Dr. Boehmer und Lic. Dr. Kropatschek.

Das Gebet bei Paulus.

Von

Lic. Alfred Juncker,

a. o. Professor der Theologie in Breslau.



1905.

Verlag von Edwin Runge in Gr. Lichterfelde-Berlin.

Wenn das religiöse Leben der eigentliche Gegenstand aller Religionsforschung ist, so darf in der Reihe der „Biblischen Zeit- und Streitfragen“ unzweifelhaft auch eine Studie über urchristliche Gebetspraxis und urchristliche Gebets-theorie volle Existenzberechtigung beanspruchen. Denn das Gebet ist ja nichts anderes als der notwendigste, unmittelbarste Ausdruck des bewußten Lebens des Frommen mit und in Gott.

Es könnte sich höchstens ein Bedenken erheben gegen die spezielle Abgrenzung, die ich meinem Thema gegeben habe. Allein die Frömmigkeit des Apostels Paulus ist einmal die für uns durchsichtigste Repräsentantin der urchristlichen Frömmigkeit und zum andern — und dieses Zweite fällt noch stärker ins Gewicht als jenes Erste —, vermöge der überragenden Bedeutung seiner Persönlichkeit und Wirksamkeit und zumal auch der hervorstechenden Originalität seines Denkens und Empfindens, ein Faktor, der die Frömmigkeit des Urchristentums ganz wesentlich mit bestimmt, aufs vielfältigste und nachhaltigste beeinflusst und befruchtet hat. Unter diesen Umständen aber darf ohne Gefahr des Widerspruchs nicht bloß dies behauptet werden, daß in einer umfassenden Erörterung des urchristlichen Gebetslebens dem paulinischen Gebete jedenfalls ein besonderes Kapitel zu widmen wäre, nein auch, daß dieses Kapitel zweifellos beanspruchen dürfte, nächst dem das Beten Jesu behandelnden Abschnitte als das wichtigste, als das dem Range nach erste anerkannt zu werden.

Freilich, unsere Grundvoraussetzung, daß Paulus wirklich speziell auch in der Welt des Gebetes, dieser reichen und weiten Welt, dieser Welt des Wunders, dieser Welt der unbegrenzten Möglichkeiten, einer der ganz Großen gewesen ist, ermangelt zunächst noch jedes direkten Beleges. Und im

Grunde bedarf sie ja auch schwerlich eines ausführlichen Beweises. Immerhin halte ich dafür, daß es sich zur Erzielung eines lebhaften Eindrucks von der hohen Intensität des persönlichen Gebetslebens unseres Apostels und der großen Stärke seines Interesses an der Wirkung eines gleich lebendigen Gebetsseifers in seinen Gemeinden doch sehr wohl empfiehlt, wenigstens an die wichtigsten der in Betracht kommenden Daten gleich hier vorab zu erinnern.

Alle seine Briefe hat Paulus mit einer *Danksa- gung* eröffnet, dogologisch läßt er seine Ausführungen vielfach ausklingen, mit Dogologien unterbricht er hier und da den ruhigen Gang seiner Darlegungen. Und er dankt schlechtweg für alles: für die Errettung, die Gott den Gläubigen in Christo ein für allemal gegeben hat, bezw. in jedem einzelnen Falle gibt (Röm. 7,25; 1. Kor. 15,57), für die mancherlei Tröstungen, durch die er sie ständig erquickt (2. Kor. 1,3 f.), für das Hoffnungsgut, das für sie im Himmel aufbewahrt ist (Kol. 1,3 ff.), für die erfreulichen religiös-sittlichen Zustände der Gemeinden (vergl. den Eingang aller Gemeindebriefe mit alleiniger Ausnahme des Galater- und des zweiten Korintherbriefes), für die Erfolge, die ihm persönlich beschieden sind (2. Kor. 2,14). Er dankt dafür, daß er mehr in Zungen redet als alle korinthischen Christen (1. Kor. 14,18), aber auch dafür, daß er in Korinth nur etliche wenige persönlich getauft hat, so daß also nun niemand sagen kann, er habe auf seinen eigenen Namen getauft (1. Kor. 1,14 f.), sowie dafür, daß Gott in dem Herzen des Titus einen sonderlichen Eifer für die Korinther hat wach werden lassen (2. Kor. 8,16). Er preist Gott ob der Tiefe des Reichtums seiner geistlichen Gaben (Röm. 11,33 bis 36), aber versäumt auch nicht den Dank für das tägliche Brot (Röm. 14,6; 1. Kor. 10,30). — Und zugleich ruft er die Gemeinden unablässig zu Lob und Dank auf. „In jeder Lage danket“ so mahnt er die Thessalonicher (1. Th. 5,18), „es werde jeder Puls ein Dank und jeder Odem ein Gesang“ so tönt's dem Sinne nach durch alle seine Briefe. Ja, wie er den religiös-sittlichen Verfall der Heidenwelt als eine Strafe dafür betrachtet, daß sie es verabsäumte, ihrer Dankespflicht gegen Gott Genüge zu tun (Röm. 1,21), so erblickt er, jenem Urteile genau entsprechend, in der Erweckung der Heiden zum Preise des göttlichen Erbarmens den eigentlichen Zweck der Sendung Christi (Röm. 15,9) und wiederum in der Mehrung des Dankes zur Ehre Gottes

den Zweck auch seiner eigenen Sendung (2. Kor. 4,15). — Die gleiche Unermüdlichkeit wie im Danken zeigt Paulus aber auch im Bitten, zumal im Fürbitten. Er bittet „für die Gemeinden, die er selbst, wie für die, die andere gestiftet haben. Er bittet für die, die er selbst gesehen, und auch, daß ihm vergönnt werde, einmal hinzukommen zu denen, die er noch nicht gesehen“ (Röm. 1,9 f.). Er trägt die gesamte Christenheit auf betendem Herzen, aber er gedenkt bei seinen regelmäßigen, umfassenden Gebeten, wie aus Philem. 4 erhellt, auch des einzelnen, der ihm persönlich nahe getreten ist. Jede Danksagung am Eingange seiner Briefe läßt er ausmünden in eine Fürbitte, und jeden Brief schließt er mit einem Gebetswunsche. — Und ebenso unaufhörlich ermahnt er die Leser seiner Briefe wie im allgemeinen zu anhaltendem Bitten, so im besondern zur Fürbitte für einander (2. Kor. 9,14; Ephes. 6,18) und für ihn selbst, den Apostel (vgl. z. B. Röm. 15,30 ff.; Phil. 1,19; Kol. 4,18; 1. Thess. 5,25). — Doch auch das Gesagte erschöpft noch nicht den ganzen Reichtum seines Gebetslebens. Denn aus der schon erwähnten Stelle 1. Kor. 14,18 „ich danke Gott, daß ich mehr als ihr alle in Zungen rede“, ergibt sich ja — da die Glosolalie nicht eine Predigt-, sondern eine Gebetsweise war —, daß Paulus auch im ekstatischen Beten hinter niemandem im Urchristentume zurückgestanden hat.

Allerdings ist Paulus sicherlich auch schon vor seiner Bekehrung ein großer Beter gewesen. Hatte doch gerade in diesen späten Zeiten im Volke der Psalmen das Gebet eine besonders eifrige und liebevolle Pflege gefunden. Sämtliche Literaturdenkmäler dieser Periode sind hierfür lebendige Zeugen. Denn sie sind voll von direkten und indirekten Empfehlungen des Gebets (ich denke hier vornehmlich an Daniel, die Bücher Tobit und Judith, III. Makk. und die Zusätze zum Buche Esther). So wird gern auf die Erhörlichkeit des Gebetes hingewiesen (vgl. z. B. Sir. 7,10 und 32,16 ff.); so lesen wir, um auch einige Beispiele direkter Gebetsvermahnung namhaft zu machen, Sir. 37,15: „Bete zum Höchsten, daß er treu, wie er ist, deinen Weg ebne“ und Tob. 12,6 f.: „Lieblich ist es, Gott zu preisen und seinen Namen zu verherrlichen und die Werke Gottes rühmend zu verkünden. Zögert nicht ihm zu danken. Es ist schön, das Geheimnis eines Königs geheim zu halten, die Werke Gottes aber zu offenbaren, ist herrlich“; so hat, um endlich noch ein besonders illustratives Exempel anzuführen, der re-

lativ so reiche Gebetsunterricht, den der Jakobusbrief enthält, durchweg echt jüdische Parallelen aufzuweisen (man vgl. z. B. zu Jak. 1,5: 2. Chron. 1,10—12; Sap. 7,7; 9,4. 6; Ps. Sal. 5,15 f.; zu Jak. 1,6: Sir. 7,10; zu Jak. 1,8: Sir. 1,25; zu Jak. 4,3: Ps. Sal. 6,8; zu Jak. 5,13: Ps. Sal. 15,5; zu Jak. 5,16: Sir. 18,18 ff.; 38,9 f.). Es verhält sich in der Tat so, wie Bouffet (Götting. gel. Anz. 1903 I S. 267) sagt: „Die spätjüdische Frömmigkeit hat das Gebet recht eigentlich für die weiteren Kreise vom Kult und Ritus abgelöst, sie hat das Gebet zur Substanz des frommen Laienlebens gemacht, sie hat reiche Gebetsformen geschaffen, und in der jüdischen Gebetsliteratur, die bis zu Jesu Zeit zurückreicht, sind Gebete ersten Ranges erhalten“. Wohl hat das Gebet eben damals auch bereits vielfach in Formelwerk und Lippendienst auszuarten begonnen. Aber daß Paulus an diesem von Jesus so scharf gegeißelten Gebetspharisäismus, trotz seines Pharisäismus, für seine Person keinen Anteil gehabt hat, dafür bürgt der ehrliche religiöse Eifer, der ihn unzweifelhaft schon vor der Katastrophe vor Damaskus beseelte.

Trotz alledem ist sich Paulus unverkennbar bewußt gewesen, daß nach seiner Bekehrung und infolge derselben sein Gebetsleben einen ganz neuen, gewaltigen Aufschwung genommen hat. Denn augenscheinlich hat er, wie in dem gesamten religiös-sittlichen Leben, das er jetzt als Christ lebt, so auch speziell in dem Gebete, wie er es nunmehr als Christ übt, eine unmittelbare Folge der Geistesmitteilung gesehen. Und Gal. 4,6 und Röm. 8,15 hat er es ja auch geradezu ausgesprochen, daß der Geist oder der Christ im heiligen Geiste, kraft des heiligen Geistes „Abba, Vater“ rufe. Ja in dem soeben genannten achten Kapitel des Römerbriefes schreibt er in den Versen 26 f.: „Der Geist steht unserer Schwachheit helfend zur Seite. Denn, was wir beten sollen, nach Gebühr, wissen wir nicht. Aber der Geist selbst tritt für uns ein mit unaussprechlichen Seufzern. Der aber die Herzen erforscht, weiß, was der Geist will, weil er in Gottes Sinn für Heilige eintritt.“ Also Paulus hat in dem Gebete mit einem Worte eine Gnadengabe, ein Charisma gesehen. Darf daraus, wie neuerdings geschehen ist (vgl. Böhmes Aufsatz „Das paulinische Gebet“ in den Protestant. Monatsheften 1902), gefolgert werden, er habe den Menschen an sich, den Nichtchristen, für völlig unfähig zum Beten ge-

halten? Gewiß nicht! Aus der Gleichung „das christliche Gebet ein Charisma“ folgt nur: er hat das nichtchristliche Beten für minderwertig angesehen. Für minderwertig aber offenbar darum, weil für unkräftig. Denn, wenn er selbst im Leben des Christen Schwachheitszustände kennt, in denen der Geist selbst mit seinen Bitten eintreten muß, so hat er unzweifelhaft den Gegensatz von christlichem und nichtchristlichem Gebete als den von Kraft und Unkraft, von Reichtum und Armut, von Überschwang und Dürftigkeit empfunden. Zugleich aber erhellt aus den genannten Stellen Gal. 4,6 und Röm. 8,15, worin nach ihm jene besondere Kraft und Fülle des christlichen Gebetes, soweit bei diesem überhaupt menschliche Aktivität in Frage kommt, letztlich gründet. Darin gründet sie, daß das Christengebet Kindesrede ist, Dank für Gottes überschwengliche Vatergüte und freudig-zuversichtliche Bitte, die an dieselbe Vaterliebe appelliert. Der Christ, er allein weiß alle Hemmnisse, die der Gemeinschaft mit Gott im Wege standen, beseitigt, ihm erst ist der Zugang zu ihr erschlossen (Röm. 5,2; Eph. 2,18; 3,12), er erst steht in einem Friedensverhältnisse zu Gott (Röm. 5,1), und darum ist erst seinem Gebetsleben wahre Freude, echter Freimut, eine lebendige Zuversicht, ja ein jauchzendes Sichrühmen eigen.

Indes, ist es nicht eine Tatsache, daß schon spätjüdische Frömmigkeit Gott als Vater gepriesen und angeredet hat? Daran kann allerdings kein Zweifel obwalten. Es ist ein Verdienst neuerer Theologen, diesen Sachverhalt klar aufgedeckt zu haben. Im Spätjudentume ist in der Tat nicht bloß überhaupt von dem Vaternamen öfter als in irgend einer früheren Periode Gebrauch gemacht, nein auch im besondern das Vaterverhältnis Gottes schon direkt auf den einzelnen bezogen worden und zwar sowohl innerhalb der hellenistischen als auch innerhalb der palästinensischen Kreise. Hinsichtlich der ersteren ist die Sachlage völlig klar. Bei Sirach und in der Sapientia begegnet die Gebetsanrede „Vater“ wiederholt im Munde des einzelnen Israeliten (vgl. Sir. 23,1. 4; 51,10 und Sap. 2,16. 18; 14,3). Etwas verwickelter freilich liegen die Verhältnisse auf palästinensischem Boden. Denn in den hierher gehörigen pseudepigraphischen Schriften (ich denke vor allem an das Buch der Jubiläen, den äthiopischen Henoch und die Psalmen Salomos) wird das Vaterverhältnis Gottes allerdings noch ganz wie im Alten Testa-

mente zunächst immer nur auf das Volk oder auch die Frommen im Volke als eine Art Kollektivpersönlichkeit bezogen. Dagegen wird in der ältesten rabbinischen Literatur, namentlich der Mischna, der Vatername nicht ganz selten geradezu als Gottesbezeichnung gebraucht. Ja im Schmone Esre, jenem berühmten Gebete, dessen ursprüngliche Rezension höchst wahrscheinlich aus der Zeit vor 70 stammt, findet sich sogar zweimal die Gebetsanrede „Abinu“ „unser Vater“. Allein, was folgt in Wahrheit aus einer Konfrontation jener beiden Tatsachen: daß Paulus das Gebet zum Vater als ein wesentliches Novum empfunden hat, und daß dieses Gebet gleichwohl, formell wenigstens, ein absolutes Novum sicher nicht gewesen ist? Doch nichts anderes als dies, daß jene etwas häufigere Verwendung des Vaternamens Gottes die Stimmung des Spätjudentums wesentlich eben doch nicht beeinflussen kann, daß die letztere im ganzen eine Stimmung der Gebrochenheit, der Unsicherheit, ja der zitternden Furcht (vgl. Röm. 8,15) gewesen und geblieben sein muß. In der Tat, auch für die Frommen dieser Periode ist Gott eben doch in allererster Linie als der große und erhabene König und als der gerechte und erhabene Herr in Betracht gekommen. Nichts dürfte für die absolute Vorherrschaft dieser Anschauungsweise bezeichnender sein als der Umstand, daß in dem eben erwähnten Schmone Esre die Gebetsanrede „Abinu“ „unser Vater“ sofort durch „Milkenu“ „unser König“ erläutert, man könnte auch sagen, sofort wieder paralytisiert wird. Ja es erhebt sich angesichts dieses Tatbestandes sogar ernstlich die Frage, die vor allem Bouffet aufgeworfen hat: liegt etwa in dem verhältnismäßig häufigen Gebrauche des Vaternamens seitens der Rabbinen am Ende des 1. und am Anfange des 2. nachchristlichen Jahrhunderts eine Rückwirkung des Christentums vor? Die Annahme liegt doch sehr nahe, daß die Rabbinen die Behauptung der Christen, Gottes Kinder zu sein, als unerträgliche Annahme empfanden; dann aber relativ nahe auch die Vermutung, daß der Eifer der Polemik gegen jene christliche Selbsttitulatur die Rabbinen zu einer stärkeren Betonung der jüdischen als der allein legitimen Gotteskindschaft veranlaßt haben könnte. Wie dem aber auch sei, auch das früher von uns Ausgeführte genügt, den wesentlich anderen Stimmungsgehalt, der dem christlichen Gebetsleben Pauli im Vergleiche mit seinem vorchristlichen eigen sein mußte, begreiflich zu machen. Erst als Christ, erst nachdem er in

und mittelst seiner Bekehrung Gott als den, der des eigenen Sohnes nicht verschonte (Röm. 8,32), kennen gelernt hatte, verfügte er über ein absolut festes, durch kein noch so banges Rätsel des Daseins mehr zu erschütterndes Fundament für die Glaubensüberzeugung: Gott mein Vater.

Nun begegnet allerdings die schlichte Anrede an Gott als „den Vater“ in Pauli Briefen in Wirklichkeit gar nicht so häufig, wie wir's nach unsern eignen Darlegungen erwarten müssen. Sie ist vielmehr, abgesehen von Röm. 8,15 und Gal. 4,6, nur noch viermal nachweisbar: zweimal in Kol. (1,2. 12) und je einmal in Phil. (4,20) und Eph. (3,14). An allen anderen Gebetscharakter tragenden Stellen, an denen Gott als Vater bezeichnet ist, wird er entweder direkt „der Vater unseres Herrn Jesu Christi“ genannt, oder es wird mit „unserem Vater“ als dem Heilsurheber der „Herr Christus“ als der Heilmittler aufs engste zusammengefaßt. Ist Böhme im Rechte, wenn er auf Grund dieser Beobachtung dem paulinischen Gebetsleben „kühle Stimmung“, „Mangel an Unmittelbarkeit“, „fehlende Innigkeit“ vorwirft? Aber abgesehen davon, wie sich mit jenem Vorwurf die Tatsache reimen soll, daß unser Apostel ein Meister speziell auch im glossolalischen Beten war: jene ständige Vergegenwärtigung Christi bei der Anrufung des Vatergottes, besser noch, jener Umstand, daß in Pauli Bewußtsein der Gedanke an den himmlischen Vater die Vorstellung des Erlösungswerkes Christi stets unwillkürlich mit auslöste, ist ja gerade der schlagendste Beweis für die Tiefe und Stärke des paulinischen Empfindungslebens, für die Tiefe und Stärke zumal seines Dankgefühls für das in Christo und erst in ihm erschlossene Heilsgut der Gotteskindschaft. „Weil er es in alle Ewigkeit nicht vergessen kann, daß er einen treuen Erlöser hat von Sünde und Tod“, darum — diese Erklärung ist die nächstliegende — gibt er auch in den Gebetsanreden dem Namen Christi neben dem Namen des Vaters die Ehre, die ihm gebührt.

Das Resultat unserer bisherigen Erörterungen dürfen wir dahin zusammenfassen: das paulinische Gebet charakterisiert sich in erster Linie als unmittelbarer Ausfluß der in Christo gewonnenen Kindesstellung des Gläubigen zu Gott: es ist Gebet zum Vater Jesu Christi, der als solcher auch unser Vater ist.

Als Adressat der paulinischen Gebete aber hat sich uns somit bisher einzig und allein der Vater ergeben.

Aber kennt Paulus wirklich nur diesen einen Adressaten für seine Gebete? Kennt er nicht neben oder in und mit der Anbetung des Vaters auch eine Anbetung des Sohnes?

Wir gehen bei Besprechung dieses neuen Problems am besten von einer Ergänzung der Beobachtung aus, mit der wir unsere bisherige Erörterung abschlossen. Es ist nicht an dem, daß Paulus nur in denjenigen Gebeten, in denen er ausdrücklich von Gott als dem „Vater“ redet, mit der Nennung Gottes in der Regel eine Nennung Christi verbindet. Vielmehr findet sich die Hinzufügung des Namens Christi zum Namen Gottes fast in allen seinen Gebeten. Die gebräuchlichsten Wendungen aber, in denen die Mitbeziehung des Gebetes auf die Person Christi zum Ausdruck gebracht wird, sind diese beiden: „durch Jesum Christum“ und „im Namen unseres Herrn Jesu Christi“.

So ergibt sich uns als erste Fragestellung diese: was ist der Sinn der genannten beiden Wendungen? Begünstigt er die Annahme, daß Christus selbst von Paulus in die eigentliche Adresse des Gebetes mit aufgenommen ist? Die Frage selbst zwar könnte befremden. Denn in den betreffenden Wendungen „durch Christus“ und „im Namen Christi“ ist ja ausdrücklich Christus als der Vermittler des Gebetes, nicht als sein Adressat bezeichnet. Indes die Mittelsperson des Gebetes könnte doch, wenn auch nicht als der letzte, so immerhin als der nächste Adressat vorgestellt sein, dessen Aufgabe es dann eben wäre, das an ihn gelangte Gebet seinerseits an die höhere Instanz weiterzugeben. In der Tat haben wenigstens mit Bezug auf die zuerstgenannte Wendung „danken durch Christus“ schon einige alte Ausleger (Origenes, Theophylact), von neueren Hofmann, neuestens bes. Heitmüller („Im Namen Jesu“ 1903) diese Deutung vertreten, ja der zuletztgenannte hat dann auch für die andere Formel „danken im Namen Christi“ die gleiche Interpretation vorgeschlagen. Heitmüller argumentiert hierbei so: jeder unbefangene Leser der Wendung „ich danke meinem Gott durch Jesum Christum“ (vgl. z. B. Röm. 1,8) wird urteilen: Christus ist hier als der vorgestellt, der den Dank an Gott übermittelt; er wird die Erklärung von Meyer, Weiß, Lipsius, Christus sei hier vielmehr als derjenige gedacht, der das, wofür gedankt wird, vermittle, als gekünstelt zurückweisen. In seiner An-

sicht wird ihn vollends der bei Paulus zweimal begegnende Ausdruck „den Namen des Herrn anrufen“ bestärken; denn er wird sich sagen: Christum anrufen heißt eben ihn anrufen behufs Vermittlung des Gebets. Von dem hiermit gewonnenen Verständnisse aus erschließt sich aber auch die Einsicht in die Bedeutung der anderen Formel „danken im Namen Christi“. Genau genommen begegnet diese nur Eph. 5,20. Aber Kol. 3,17 stellt eine genaue sachliche Parallele dar, und, da hier die uns bereits durchsichtig gewordene Wendung „danken durch Christum“ begegnet, ist von dieser Stelle auszugehen. Ihr Sinn ist der: alles, was ein Christ tut, soll sich vollziehen unter Anrufung des Namens Jesu, indem er nämlich Gotte beständig dankt und bei dieser Danksgiving sich, eben durch Anrufung seines Namens, der Vermittlung Christi bedient. Dieser Sinn werde vollends gesichert, schließt Heitmüller seine diesbezügliche Erörterung, durch die Beobachtung, daß das „durch ihn“ am Schlusse des Satzes zweifellos eine Antithese gegen die kolossischen Irrlehrer darstelle. Denn diese hätten ja, wie bekannt, einem Engelskultus gehuldigt. Es liege aber nahe anzunehmen, daß sie mit ihm Namenaberglauben verbunden, d. h., wie die Essener und wohl auch sonst weitere Kreise des Spätjudentums, sich die Vorstellung gebildet hätten: wird der Name des Engels, dessen Gebiet gerade in Betracht kommt, genannt und angerufen, so darf man der Erhörung seines Gebetes bei Gott um so gewisser sein, insofern es ja nun der richtige Vermittler ausrichtet, der eben durch Nennung seines Namens in den Dienst des Vaters gezwungen ist. Dieser Theorie und Praxis der Irrlehrer stelle also Paulus hier die Forderung entgegen: bedient euch bei all' eurem Tun unausgesetzt der Formel „im Namen Jesu“; damit werdet ihr Jesum, der stärker ist als alle Engel, in euren Dienst zwingen, so daß er euer Gebet vor Gott bringt und kräftig vertritt.

Ich halte diese ganze Argumentation für verfehlt. Tödlisch ist für sie meines Ermessens vor allem die Erwägung, daß der Apostel an keiner der in Betracht kommenden Stellen, ja überhaupt nirgends in seinen Briefen von einem Bitten durch Jesum oder im Namen Jesu, sondern stets nur von einem derart charakterisierten Danken redet. Das gerade Gegenteil wäre, glaube ich urteilen zu dürfen, zu erwarten, wenn Heitmüllers Voraussetzungen zuträfen. Denn, so leicht vorziehbar die Vorstellung erscheint, daß Christus der Christen Bitten vor Gott bringt und befür-

wortet, so wenig will einleuchten, warum der Apostel gerade umgekehrt mit Bezug auf die *Danksa*gungen betont haben sollte, daß die Christen bei ihrem Gebet auf Christi Vermittlung und Vertretung angewiesen seien. Bedarf denn Dank überhaupt einer Befürwortung? Hat es Gott nicht gerade nach Paulus (vgl. Röm. 1) von allem Anfange an eben auf den Dank seiner Geschöpfe in erster Linie abgesehen gehabt? Und nun sollte er doch wieder als irgendwie abgeneigt gedacht sein, den Dank seiner Erlösten entgegenzunehmen? Ich könnte mir die Heitmüller'sche Auslegung daher höchstens mit der Nuance aneignen: indem der Christ sich zum Danken anschickt, soll er zunächst Christum anrufen, daß er seinen Dank weihe, reinige, läutere, damit er wirklich gottwohlgefällig, ein Dank nach Gottes Sinn und Herzen werde. Aber, ganz abgesehen davon, daß Heitmüller eben diesen speziellen Sinn mit seiner Deutung gar nicht verbindet, macht jene Auslegung doch auch angesichts der in Betracht kommenden Texte einen überaus künstlichen Eindruck. Es wäre unnatürlich, die Worte Röm. 1,8 „Zunächst nun danke ich meinem Gotte durch Jesum Christum in betreff euer aller, daß man von eurem Glauben in der ganzen Welt erzählt“ dahin zu interpretieren: ich danke meinem Gotte, indem ich dabei Jesum Christum zur Heiligung dieses meines Dankes anrufe, in betreff euer aller u. s. f. Vollends aber würde eine solche Ausdeutung künstlich erscheinen bei einem Texte wie Röm. 7,25, wo Paulus im Anschluß an die erschütternde Klage „Ich elender Mensch, wer wird mich erretten aus diesem Todesleibe?“ fortfährt: „Gott aber sei Dank durch Jesum Christum, unsern Herrn.“ Es ist sehr bezeichnend, daß Godet, der die Formel „danken durch Christum“ sonst ganz in dem Heitmüllerschen Sinne erklärt, doch zu dieser Stelle anmerkt: „Die Mittlerschaft Jesu Christi bezieht sich auf die Erlösung, die durch ihn vollbracht worden ist. Dieser Sinn wird durch den Zusammenhang gefordert, vgl. 1 Kor. 15,57: ‚Gott sei Dank, der uns den Sieg gibt durch unsern Herrn Jesum Christum‘“. Aber sollte nicht diese Stelle überhaupt als eine Art Kommentar zu der an sich dunklen Wendung „danken durch Christum“ angesehen werden dürfen? Mir will es nach dem Gesagten denn doch durchaus als das Nächstliegende erscheinen, zumal wir noch über eine zweite Aussage verfügen, die eine fast noch deutlichere Sprache redet. Ich denke an die Worte 2. Kor. 1,20: „So viel Gottesverheißungen es auch gibt, in

ihm (Christo) ist das Ja für sie vorhanden; darum auch durch ihn das Amen Gotte zu Ehren durch uns." Der Sinn kann nur der sein: das Gott verherrlichende Amen, mit dem die christlichen Gemeinden die Zuverlässigkeit aller Gottesverheißungen bekräftigen, wird, weil er der Erfüller aller jener Verheißungen ist (man vgl. jenes „darum“), durch ihn gesprochen, d. h. aber es wird jenes Amen durch die Vermittlung Christi als dessen, der es überhaupt erst durch die Erfüllung der Weissagungen ermöglichte, gesprochen, zugleich freilich auch durch die Boten des Evangeliums („durch uns“) als diejenigen, welche die Kunde von jener Erfüllung den Gemeinden übermitteln haben. — Darf aber somit die Richtigkeit der Meyer-Lipsius'schen Deutung der Wendung „danken durch Christum“ als erwiesen gelten, so fällt auch jede Nötigung fort, die andere Formel „danken im Namen Christi“ in Heitmüllers Sinne zu interpretieren. Dabei könnten wir uns immerhin die Übersetzung, die dieser Gelehrte den Worten „im Namen Jesu Christi“ gibt, getrost aneignen. Die ganze Wendung Eph. 5,20 würde dann eben den Sinn gewinnen: danket Gott dem Vater, indem ihr den Namen Jesu Christi nennt und euch damit alle Wohltaten Christi ins Gedächtnis ruft. Jedoch will es mir sehr fraglich erscheinen, ob das Wort „Name“ wirklich so gepreßt werden darf, wie es seitens Heitmüllers geschieht. Mögen hinter dem „im Namen“ ältere, abergläubische Vorstellungen stehen, die einst und anderswo „einen sehr bedeutsamen Einschlag in das Gewebe der religiösen Gedanken gebildet haben“, daß jene Vorstellungen auch noch bei Paulus lebendig seien, hat auch Heitmüller keineswegs erwiesen. Den Sinn der Worte „im Namen Jesu Christi“ an unserer Stelle treffen wir jedenfalls aufs genaueste, wenn wir sie dahin verstehen: indem ihr euch Christum, seine Bedeutung für euch, seine Verdienste um euch, kurz alles das, was sein Name, der Name des Heilmittlers, in sich befaßt, vergegenwärtigt. Zum Vergleiche bietet sich ein Gebet dar, in welchem der Vater Gott für alle Liebes- und Gnadenzüge, durch die er sich an seinem inneren Menschen verherrlicht hat, dankt, sich nun aber nicht an einer ganz allgemeinen Danksagung genügen läßt, sondern auch einzelne Personen sich direkt vor Augen stellt, durch die ihm Gott seine Segnungen in sonderlicher Weise hat zuteil werden lassen.

Als das Fazit dieses Abschnittes unserer Untersuchung ergibt sich: den paulinischen Gebetsaussagen, die neben dem

Namen Gottes auch den Namen Christi enthalten, läßt sich nichts entnehmen für die Entscheidung der Frage: kennt Paulus neben oder in und mit der Anbetung des Vaters auch eine Anbetung Christi?

Aber wir verfügen allerdings über eine Anzahl Stellen, die uns zu einer *B e j a h u n g* jener Frage unverkennbar nötigen.

Hierher gehören in erster Linie die beiden Aussagen, die von einem Anrufen des Namens des Herrn reden: 1. Kor. 1,2 und Röm. 10,12. An ersterer Stelle ist der Ausdruck „die den Namen unsers Herrn Jesu Christi anrufen“ geradezu eine Umschreibung für „Christen“. Die hier von Paulus gemachte Voraussetzung ist also unzweifelhaft die: das Anrufen des Namens des Herrn Jesu Christi gehört zum Wesen eines Christen. Die Anrufung des Namens Christi ist aber identisch mit einer Anbetung seiner Person. Die Richtigkeit dieser letztern Behauptung ist allerdings bestritten worden. P. Christ sagt in seiner Schrift „die Lehre vom Gebet nach dem Neuen Testament“ 1886: „Die Redensart ‚den Namen jemandes anrufen‘ ist nur aus dem Alten Testament zu verstehen, denn der betreffende griechische Ausdruck ist die wörtliche Übersetzung des entsprechenden hebräischen (qara beschem). Nun wird aber diese Redensart im Alten Testament nicht bloß mit Bezug auf die Gottheit im Sinne von ‚beten‘ gebraucht, sondern auch mit Bezug auf Menschen im Sinne von ‚preisen, rühmen‘ (Psalm 49,12; Jes. 44,5); sie ist also bei Paulus durchaus nicht notwendig im Sinne einer Anbetung Christi zu verstehen, die zu seinem Gottes- und Messiasbegriff gar nicht paßte, sondern wird ungefähr dasselbe sagen wollen, was der Röm. 10,9 in demselben Zusammenhang gebrauchte Ausdruck ‚Jesum als Herrn bekennen‘ oder der ähnliche in 1. Kor. 12,3 ‚Jesum Herrn nennen‘, worauf dort der Apostel als auf ein Merkmal der Christlichkeit, das man ohne heiligen Geist nicht besitzen könne, großes Gewicht legt.“ Böhme aber bemüht sich diese Beweisführung noch zu ergänzen durch das Argument: „Das Beten an sich könnte als Eigenschaft der Christen hingestellt werden. Aber das Gebet an Christus kann Paulus schlechterdings nicht als hervorstechendes Merkmal des Christentums betrachten, da in seinen Briefen Christus sonst nie angebetet wird. Was aber gar nicht erwähnt wird, darnach kann man einen das Wesen der betreffenden Gemeinschaft bezeichnenden Namen nicht

bilden.“ Diese Böhmesche Argumentation läuft, wie auf der Hand liegt, auf eine reine *petitio principii* hinaus; es wird von ihr als bewiesen vorausgesetzt, was gerade den Streitpunkt der ganzen Kontroverse abgibt: kennen die paulinischen Briefe eine Anbetung Christi oder kennen sie sie nicht? Daß sie ihrer nur verhältnismäßig selten ausdrücklich Erwähnung tun, daß sie in der Regel das christliche Gebet als Anbetung Gottes beschreiben, ist freilich richtig. Aber es beweist nicht, daß Paulus gehindert gewesen wäre, die Anbetung Christi als charakterisierendes Merkmal der christlichen Gemeinden zu bezeichnen, da er ja von der Anbetung Gottes, welche die Christenheit mit dem Judentume, ja bis zu einem gewissen Grade sogar mit dem Heidentume teilte, in der bewußten Beziehung gar keinen Gebrauch machen konnte. Die sprachliche Argumentation Christi aber hat schon A. Seeberg in seiner Schrift „die Anbetung des ‚Herrn‘ bei Paulus“ 1891 entkräftet durch den dreifachen Nachweis, daß 1. die Bedeutung der hebräischen Formel nur in einigen wenigen Fällen zweifelhaft sein kann, daß die Formel in allen übrigen sicher mit „anrufen“ oder „zurufen“ zu übersetzen ist, daß 2. der griechische Ausdruck in der Septuaginta (der alexandrinischen Übersetzung des Alten Testaments) niemals im Sinne des Bekenntnisses oder der Predigt, sondern nur in dem des Anrufens gebraucht ist, ja daß 3. die Formel im Sprachgebrauche der Septuaginta direkt spezifische Bezeichnung der Anrufung Jahwes ist, insofern die Fälle, wo das Wort anders verwandt ist, seltene Ausnahmen darstellen. Vollends wird, setzen wir hinzu, wer den häufigen Gebrauch der griechischen Formel in antiken Zaubertexten kennt, wo das „ich rufe dich an“ geradezu als Synonymum von „ich beschwöre dich“ begegnet, daran nicht mehr zweifeln können, daß Paulus 1. Kor. 1,2 die Anbetung Christi als das Charakteristikum der Christen bezeichnen wollte. — Eine letzte Bestätigung erbringt Röm. 10,12 f., wo wir lesen: „Es ist kein Unterschied zwischen Juden und Griechen; denn ein und derselbe ist Herr über alle, er, der da reich ist für alle, die ihn anrufen. Denn jeder, der den Namen des Herrn anrufen wird, wird errettet werden.“ Der letzte Satz ist Zitat aus Joel 3,5, wo mit Bezug auf Gott gesagt ist: wer seinen Namen anrufen wird, wird errettet werden. Paulus hat somit kein Bedenken getragen, jene auf die Anrufung Gottes gehende Verheißung auf Christum zu beziehen, d. h. er hat keinen Anstand genommen, Christo nicht bloß göttliche Retter-

qualität, nein auch das Recht auf Anrufung, er möge diese Retterqualität bewähren, zu vindizieren. Aber auch, ganz abgesehen von jenem Zitate, fordern doch wohl schon die vorausgehenden eigenen Worte Pauli „er, der da reich ist für alle, die ihn anrufen“ die Deutung: er, der da fähig ist, aus seinem Reichtume, dem Reichtume seines Heils, allen mitzuteilen, die sich bittend an ihn wenden.

An dritter Stelle sei auf Phil. 2,9 ff. verwiesen: „Darum hat ihn auch Gott über alle Maße erhöht und ihm den Namen gegeben, der über alle Namen ist, damit im Namen Jesu sich beugen alle Kniee derer, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, und alle Zungen bekennen, daß Herr sei Jesus Christus, zur Ehre Gottes des Vaters.“ Wer ist's, vor dem alle Himmlischen, Irdischen und Unterirdischen ihre Kniee beugen sollen? Da am Schlusse die Rede ausdrücklich auf Gott kommt („zur Ehre Gottes des Vaters“), könnte man geneigt sein, an Gott zu denken. Berücksichtigt man indes die zweite Hälfte des Absichtssatzes (Vers 11) und dies, daß beide Hälften (Vers 10 u. 11) offenbar einen Parallelismus membrorum bilden, d. h. einen Gedanken zweimal mit wechselnden Worten wiedergeben, so wird man schwerlich umhin können, Christum als das Objekt der Kniebeugung aller Wesen in Anspruch zu nehmen. Denn eben nur in diesem Falle entsprechen einander wirklich die beiden in den Versen 10 u. 11 ausgesprochenen Gedanken des Kniebeugens und des Bekenntnisses zu Jesu Herrenwürde. Unserer Philipperbriefstelle kommt nun aber eine um so größere Bedeutung zu, als die Worte vom Sichbeugen aller Kniee und vom Bekennen aller Zungen eine Reminiszenz an ein Prophetenwort (Jes. 45,23: „Mir [Jahwe] soll sich beugen jedes Knie, mir soll schwören jede Zunge“) darstellen, das von unserem Apostel in einem anderen Zusammenhange (Röm. 14,11) bereits zitiert und hier dem Grundtexte entsprechend direkt auf Gott bezogen ist.

Die einwandfreiesten Zeugen aber für die von Paulus geübte, bezw. vorausgesetzte Anbetung Christi sind die in seinen Briefen vorliegenden direkten Proben einer solchen Gebetspraxis.

Ich denke hier zuvörderst an die 1. Kor. 16,22 sich findende aramäische Formel Maranatha, die heutzutage alle kompetenten Gelehrten so auflösen: Marana tha = (unser) Herr, komme, so daß die Worte also genau der Schlußbitte der Apokalypse „komm, Herr Jesus!“ entsprechen.

Ich denke zweitens an 2. Kor. 12,8 f.: „Dreimal habe ich den Herrn gebeten, daß er (der Satansengel) von mir wiche, und er hat mir gesagt: es genügt dir meine Gnade; denn die Kraft kommt in Schwachheit zur Vollendung.“ Daß unter dem Herrn hier Christus zu verstehen ist — an sich schon das Wahrscheinlichste, weil der Name „der Herr“ in der Regel Christum bezeichnet —, beweist die unmittelbare Fortsetzung unsers Ausspruchs (Vers 9b): „Am liebsten werde ich mich darum vielmehr der Schwachheiten rühmen, damit sich auf mich niederlasse die Kraft Christi.“ Ist das eine Mal von der Gnadekraft des Herrn, das andere Mal von der Kraft Christi die Rede, so muß daraus doch wohl auf Identität des Herrn und Christi geschlossen werden.

Ich berufe mich drittens auf 1. Thess. 3,11 f.: „Er selbst aber, Gott, unser Vater, und unser Herr Jesus möge unsern Weg zu euch ebnen; euch aber lasse der Herr zunehmen und überreich werden an der Liebe zueinander und zu allen u. s. f.“ Gewiß, wir haben es hier mit einem Gebetswunsche zu tun. Die Personen, von denen Paulus die Erfüllung seines Begehrens erwartet, sind daher in der dritten Person genannt, nicht angeredet. Aber diese Beobachtung ändert doch nicht das Geringste daran, daß uns unsere Stelle ein Recht gibt zu dem Urteil: Paulus kennt zwei Adressaten seines Gebetes, Gott und Jesus. Freilich sind die beiden Adressaten auch wieder, so paradox es klingen mag, vermöge der engsten Zusammengehörigkeit von Vater und Sohn nur einer. Wie lebendig Pauli Empfindung hierfür gewesen ist, beweist am allerbesten der Umstand, daß der Apostel eben an unserer Stelle unwillkürlich, trotz des doppelten Subjektes „Gott unser Vater“ und „unser Herr Jesus“, das Prädikat in den Singular setzt „möge ebnen“ und im folgenden dann überhaupt nur noch von „dem Herrn“ redet. — Mit diesem Gebetswunsche 1. Thess. 3,11 f., der insofern freilich ein besonderes Gepräge hat, als er auf ein bestimmtes äußeres Geschehen abzielt, gehören sachlich alle die zahlreichen übrigen Gebetswünsche aufs Engste zusammen, die sich entweder an Christum allein oder neben Gott auch an ihn richten. Der ersteren zähle ich nicht weniger als sieben, der letzteren zehn.

Für unsere These, daß Paulus eine Anbetung Christi kennt, billigt, übt, spricht endlich Eph. 5,19: „Singet und spielet mit eurem Herzen dem Herrn“ und eventuell Phil. 1,3, falls nämlich, wofür sich mancherlei geltend machen läßt, die Lesart des Codex D (einer Handschrift des Neuen Testaments

mit vielen merkwürdigen Lesarten) für ursprünglich angesehen werden darf: „Ich meinerseits danke unserm Herrn u. s. f.“

Ungeachtet des dargelegten exegetischen Befundes erscheint es kaum verständlich, wie Ed. v. d. Goltz (vgl. sein Buch „Das Gebet in der ältesten Christenheit“ 1901) auf die Meinung verfallen konnte, die Anbetung Jesu, so wie von ihr in den paulinischen Briefen die Rede ist, sei als eine ganz individuelle Eigentümlichkeit der paulinischen Frömmigkeit zu beurteilen, sie ruhe auf einer rein persönlichen Beziehung religiöser Art, die in dem Offenbarungserlebnis bei Damaskus ihren Anfang genommen und seitdem das religiöse Empfindungsleben des Apostels so beherrscht habe, daß dieser innere Verkehr mit Christus zuweilen auch isoliert von der Beziehung zu Gott erscheine. Für diese Auffassung läßt sich, soweit ich sehen kann, kein einziges triftiges Argument beibringen. Denn die Tatsache, daß sich Paulus besonderer Christusgesichte und Christusoffenbarungen rühmen durfte (vgl. 2. Kor. 12,1), ist doch kein stichhaltiger Beweis dafür, daß jene ekstatischen Erlebnisse den eigentlichen oder gar einzigen Entstehungsgrund der von den paulinischen Briefen bezeugten Anrufung Jesu darstellen. Auch ist Paulus selbst jedenfalls sehr weit von der Meinung entfernt gewesen, daß seine Frömmigkeitspraxis irgendwelche Züge aufweise, die nicht Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben dürften. Vor allem aber wird ja jene Hypothese direkt widerlegt durch 1. Kor. 1,2, wo eben schlechtweg alle Christen als „die den Namen unsers Herrn Jesu Christi anrufen“ charakterisiert werden.

Die Frage kann mithin nur sein: in welchem Sinne redet Paulus von einer Anbetung Christi? Versteht er darunter wirklich eine Anbetung in absolutem oder etwa nur eine solche in relativem Sinne? Zugunsten der letztgenannten Möglichkeit könnte geltend gemacht werden 1. daß Paulus die Unterordnung des Sohnes unter den Vater lehrt, 2. daß sich — eine offenbare Folge des unter Nr. 1 Gesagten — das Gebet in den paulinischen Schriften in der Regel direkt an Gott richtet, endlich 3. daß zu einer bloß relativen Anbetung des Sohnes die spätjüdische Engellehre ein lehrreiches Analogon darbieten würde. Denn das Spätjudentum legt den Engeln, zumal den Erzengeln auch insbesondere eine fürbittende Funktion bei. Man vergl. Tobit 12,15: „Ich bin Rafael, einer von den sieben heiligen Engeln, welche die Gebete der Heiligen hinauftragen und zu

der Herrlichkeit des Heiligen Zutritt haben"; Hen. 40,6: „Die dritte Stimme (die Stimme Gabriels) hörte ich bitten und beten für die Bewohner des Festlandes und Fürbitte einlegen im Namen des Herrn der Geister“; 47,2: „In diesen Tagen (den Tagen des Gerichts) werden die Heiligen, die oben in den Himmeln wohnen, einstimmig fürbitten, beten, loben, danken und preisen den Namen des Herrn der Geister wegen des Blutes der Gerechten und wegen des Gebets der Gerechten, daß es vor dem Herrn der Geister nicht vergeblich sein möge“; vgl. ferner die apokryphe „Himmelfahrt Jesaja“ 9,23 und die Testamente der zwölf Patriarchen (Dan R. 6).

Ich kann jedoch keines der genannten Argumente für durchschlagend ansehen. Wohl vertritt Paulus zweifellos die Subordination des Sohnes unter den Vater. Denn, um nur einige Belege beizubringen: der Vater ist's ja, der den Sohn sendet (Röm. 8,3; Gal. 4,4); der Vater, der ihn schonungslos dahingibt (Röm. 8,32), der ihn für uns zur Sünde macht (2. Kor. 5,21); der Vater ist's, der den Sohn auferweckt von den Toten (Röm. 4,24), der ihn erhöht und ihm den Namen über alle Namen „aus Gnaden schenkt“ (Phil. 2,9). Ja 1. Kor. 15,28 kennzeichnet unser Apostel den Schlüsselpunkt des großen endgeschichtlichen Dramas mit den Worten: „Ist ihm (dem Sohne) alles unterworfen, dann wird sich auch der Sohn selbst dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott sei alles in allem.“ Allein auf der anderen Seite zeichnet Paulus doch nicht minder deutlich das Verhältnis Christi zum Vater nicht sowohl als das der Unter-, als vielmehr als das der Gleich- und Nebenordnung. Christus hat in Gottesgestalt präeristiert, so sagt er uns Phil. 2,6, und zugleich läßt er klar hindurchblicken, daß eben diese Gottesgestalt im Gegensatz zu der Knechtsgestalt, die er später annahm, seinem Wesen allein voll entspreche (vgl. auch 2. Kor. 8,9). So ist Christus denn auch bereits an der Welterschöpfung beteiligt gewesen (1. Kor. 8,6; Kol. 1,16) und ist von Anfang an auch den Engeln übergeordnet (Kol. 1,16). Und seit seiner Erhöhung thront er als „Gottessohn in Kraft“ (Röm. 1,4) zur Rechten Gottes (Röm. 8,34; Eph. 1,20; Kol. 3,1). Er ist gesetzt über jede Hoheit und Gewalt und Macht und Herrschaft und jeden Namen, der genannt wird, nicht allein in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen (Eph. 1,20 f.); die Fülle der Gottheit wohnt in ihm vollständig, einheitlich

(Kol. 2,9), und er verfügt gleich Gott souverän über Gnade und Erbarmen (vgl. z. B. Röm. 1,5; 5,15; 1. Kor. 7,25; 16,23; 2. Kor. 12,9; 13,13; Gal. 6,18; Phil. 4,23). Aber auch jene scheinbar streng subordinatianischen Aussagen, auf die wir soeben hingewiesen haben, verlieren wesentlich an Gewicht, sobald wir ihnen ein wenig näher nachdenken. Gewiß, die Menschwerdung und der Tod des Sohnes sind das Werk des Vaters, aber zugleich doch auch des Sohnes eigenes Werk; denn der Sohn entäußert und erniedrigt sich freiwillig (2. Kor. 8,9; Phil. 2,5 ff.), sie sind also Taten nicht bloß der Liebe des Vaters, sondern auch der des Sohnes (vgl. z. B. Röm. 5,5 ff.). Der Vater hat dem Sohne den Namen und die Machtsstellung des „Herrn“ aus Gnaden geschenkt, aber nur darum, weil der Sohn sich beide schenken lassen wollte, weil er den Weg der Selbstentäußerung dem der Selbstbereicherung vorzog (Phil. 2,5 ff.). Und endlich darf sicherlich auch jene Aussage von der Herrschaftsübergabe Christi an den Vater nicht in dem Sinne, als ob der Sohn in jenem Zeitpunkte auf seine göttliche Würdestellung Verzicht leisten werde, sondern nur dahin verstanden werden, daß er dann von seiner „heilsmittlerischen Herrschaft“, die sich ja nach Vollendung des Heilswerkes gänzlich erübrigt, zurücktreten wird. Denn der göttlichen Wesenheit, die ihm ursprünglich eignet, die die Voraussetzung für sein Betrautwerden mit dem Amte des Heilsmittlers gewesen ist, kann er doch infolge Niederlegung dieses seines ihm nur für eine bestimmte Zeit übertragenen Amtes unmöglich verlustig gehen. — Somit aber schrumpft die von Paulus gelehrt Subordination Christi schließlich doch zu einer solchen zusammen, wie sie eben mit seinem Sohnesstande ohne Weiteres gesetzt und gegeben ist. Da immerhin an dieser Subordination in den Schriften unseres Apostels festgehalten ist, kann es auch nicht Wunder nehmen, daß sich das paulinische Gebet in der Regel an den Vater wendet.

Daß die Anbetung Christi nicht als eine relative gedacht ist, erhellt aber vor allem aus der Erwägung, daß sie in diesem Falle doch nur als Anrufung des Sohnes als des Gebetsvermittlers, bezw. Gebetsbefürworters vorgestellt sein könnte. Daß aber die Wendungen „danken durch Christum“ und „danken im Namen Christi“ jedenfalls nicht so verstanden sein wollen, haben wir bereits gesehen. 2. Kor. 12,8 spricht vollends direkt gegen jene Auffassung. Denn hier wendet sich Paulus nicht an Christum als bloßen Mittels-

mann seiner Bitte um Genesung vom leiblichen Elend, nein er redet ihn ganz direkt daraufhin an, ihm jenen Herzenswunsch zu erfüllen. Ebenso ist 1. Thess. 3,11 f. auf Jesum nicht als auf den Vermittler des paulinischen Gebetswunsches, sondern als auf eine Instanz, von der die Erfüllung dieses Wunsches direkt abhängt, reflektiert. Selbst Röm. 8,34 führt nicht auf jene Vorstellung. Zwar ist hier von einem Eintreten des Sohnes für die Seinen die Rede, aber nur von einem Eintreten gegen etwaige A n k l a g e n, die sich wider sie erheben, nicht dagegen von einem Befürworten der Bitten der Christen, die im Zusammenhang überhaupt gar nicht in Frage stehen. Eher noch könnte, was zuvor B. 26 und 27 des gleichen Kapitels über das Eintreten des Geistes für die Christen für den Fall, daß sie zu eigenem Gebet zu schwach sind, gesagt ist, für jene Meinung ins Feld geführt werden. Ist doch der heilige Geist der Geist des erhöhten Christus. Allein, ganz abgesehen davon, daß Christus doch mit dem Geiste nicht direkt identisch ist, ist der Geist hier ja gar nicht als das Gebet an Gott vermittelnd, sondern als das Gebet überhaupt erst e r m ö g l i c h e n d vorgestellt, und überdies sind an unserer Stelle nicht normale, sondern Ausnahmeverhältnisse ins Auge gefaßt, deren besondere Begleitumstände also nicht als typisch angesehen werden dürfen.

Mit dem allem soll natürlich nicht jede M ö g l i c h k e i t in Abrede gestellt sein, daß Paulus etwa doch irgendeinmal oder selbst wiederholt den Gedanken „Christus der Befürworter der christlichen Gebete“ gebildet und ausgesprochen habe. Seine „subordinatianische“ Christologie ist derart, daß sie die betreffende bildliche Redeweise nicht direkt verwehrt, wenn sie dieselbe auch allerdings noch weit weniger fordert. Aber selbst in dem hiermit gesetzten Falle wären wir nicht zu der Annahme gezwungen, daß der Apostel eine nur relative Anbetung des Sohnes vertreten habe. Denn er weist ja Christo zweifellos einen weit höheren Rang und eine weit größere Macht zu als den Engeln. Er müßte infolgedessen in jenem Falle auch der Fürbitte Christi eine unvergleichlich gewaltigere Wirkungskraft zugeschrieben haben, als sie nach dem Glauben der Juden der Fürsprache der Engel zukam. Mit anderen Worten, die hohe Christologie Pauli würde die Annahme einer unfehlbaren Wirkung der Fürbitte Christi fordern. Zwischen dieser Vorstellung aber und der Vorstellung einer von Christus selbst

gewährten Erhörung der betreffenden Bitte dürfte sachlich überhaupt kein Unterschied mehr gemacht werden können. In Wirklichkeit aber ist ja jene Reflexion auf Christi Fürbitte in den uns erhaltenen Paulusbriefen überhaupt nirgends nachweisbar, ein Tatbestand, der zu dem Urteil zwingt: in Pauli Denken kann jene Idee keinesfalls eine bedeutsame Rolle gespielt haben. Und allerdings zeigt ja auch der Apostel gar kein Interesse daran, Sohn und Vater auseinanderzuhalten, dagegen das allerlebhafteste, sie, denen er beiden gleichmäßig das Prädikat „der Herr“ zuerteilt, und auf die er die von Gott handelnden alttestamentlichen Aussprüche abwechselnd bezieht, aufs engste zusammenzuschauen. Das ist aber eine Betrachtungsweise, der die Frage, welche der beiden göttlichen Potenzen nun im einzelnen Falle zu nennen oder auch direkt anzureden sei, unzweifelhaft schließlich als völlig irrelevant erscheinen mußte.

Saben wir über die Adresse des paulinischen Gebetes notgedrungen ausführlicher handeln müssen, so dürfen wir uns bei Erörterung der noch außenstehenden Punkte unserer Untersuchung wesentlich kürzer fassen.

Was zunächst den Inhalt der betreffenden Gebete anlangt, so stehen zweifellos Preis und Dank beherrschend im Vordergrund. Der Grund ist die in Paulus mit so besonderer Intensität lebende Empfindung der absoluten Abhängigkeit seines und jedes Christen ganzen Seins von Gott, wie sie sich einen klassischen Ausdruck gegeben hat ebensowohl in dem jedem Christen geltenden Zurufe „Was hast du, das du nicht empfangen hast?“ (1. Kor. 4,7) wie in dem persönlichen Bekenntnisse des Apostels „Durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin“ (1. Kor. 15,10). Wohl richtet sich Pauli Blick auch sehnsüchtig auf die Zukunft, auf den Endzustand des Befreitseins von diesem Todesleibe, auf das Daheimsein beim Herrn, auf das Mitverklärtwerden und Mitherrschen mit Christo, aber es hält seinem Blicke in die Zukunft nicht bloß die Wage, nein, es wiegt vor ihm vor der Blick auf die Vergangenheit, auf den gewaltigsten Umschwung, den nicht bloß seine individuelle, sondern die gesamte Weltlage bereits erfahren hat. Die Christen sind schon gerettet, der entscheidende Wendepunkt ihres Lebens liegt hinter ihnen, vor ihnen nur die Wandlung, welche die auf jenen Wendepunkt sich zurückführende Entwicklung der neuen Lebenszuständlichkeit zu ihrer Vollendung, zu ihrer endlichen Ausgestaltung in Herrlichkeit führen soll. — Erscheint es unter

diesen Umständen sehr leicht begreiflich, daß Preis und Dank im paulinischen Gebetsleben den breitesten Raum einnehmen, so nicht minder leicht, daß bei unserem Apostel das persönliche Dankgebet wieder seinerseits vorwiegt vor dem huldigenden, ehrfurchtsvollen Lobpreise. Wohl findet sich auch in seinen Briefen die Formel „Gott sei gepriesen“ (vgl. 2. Kor. 1,3; Eph. 1,3; Röm. 1,25; 9,5; 2. Kor. 11,31), aber das Häufigkeitsmaß ihrer Verwendung läßt sich nicht vergleichen mit dem massenhaften Gebrauche, den die rabbinischen Gebete, allen voran das Schmone Esre von den entsprechenden aramäischen oder hebräischen Wendungen machen. Umgekehrt spielen bei Paulus die Termini „Danken“ und „Dank“ eine hervorstechende Rolle. Beides darf, sagen wir mit v. d. Goltz, nicht als zufällig gelten: „Die jüdische Frömmigkeit blieb eben meist stehen bei dem ehrfurchtsvollen Lobpreis des Höchsten, und der Dank für seine Wohltaten geschah in den Formen der Huldigung. Der Geist Christi hingegen lehrte, dem heiligen Gotte danken, wie ein Kind seinem Vater dankt, und so trat auch in der religiösen Terminologie das Wort in den Vordergrund, das diesen persönlichen Klang hatte.“

Daß in dem Umgange der Seele mit Gott, wie ihn Paulus wünscht, neben Preis und Dank auch die Bitte dauernd einen hervorragenden Platz beanspruchen darf, bezeugt allein schon ein Ausspruch wie der des Philipperbriefes (4,6): „Sorget euch um nichts, sondern in jedem Stücke mögen eure Anliegen mit Gebet und Bitte unter Danksagung vor Gott kund werden“. Aber, wenn es hiernach scheinen möchte, als ob unserem Apostel eine sachliche Einschränkung der Bitten, eine Einschränkung rücksichtlich ihres Inhalts, völlig fern gelegen habe, so droht uns doch an dieser Annahme eine Beobachtung sofort wieder irre machen zu wollen: für ein Gebet scheint nach Pauli Meinung im Christenleben überhaupt kein Platz mehr vorhanden zu sein, nämlich für die Bitte um Vergebung, für das Bußgebet. Denn in der Tat, er erwähnt dasselbe an keiner einzigen der doch so zahlreichen Stellen, an denen er vom christlichen Gebetsleben handelt. Behufs Erklärung dieses eigenartigen Tatbestandes muß jedenfalls von der neuerdings mit Recht energisch in den Vordergrund geschobenen Beobachtung ausgegangen werden, daß Paulus zwischen dem christlichen Jetzt und dem vorchristlichen Einst die denkbar schärfste Scheidelinie gezogen sieht: einst ein Knecht der

Sünde, jetzt ein Knecht der Gerechtigkeit, einst dem Zwange des Bösen unterworfen, jetzt ausgeliefert an die Wundermacht des alles neu schaffenden, neugebärenden Gottesgeistes. Von hier aus wird es verständlich, daß Paulus das Christenleben stark optimistisch beurteilen mußte. Gewiß, auch ihm steht fest, daß kein Christ gegen jede Möglichkeit einer sittlichen Niederlage völlig gefeit ist (man vgl. besonders Gal. 6,1), aber noch gewisser als der Eintritt solcher Verfehlungen im Christenleben ist ihm die unbedingte Vergebungsbereitschaft des Vaters Jesu Christi. Denn das Kreuz ist eine Gnadenproklamation, die fortdauernde Gültigkeit besitzt. Was Wunder daher, wenn unser Apostel im festen und gewissen Vertrauen auf diese absolute Verlässlichkeit der göttlichen Gnade da, wo er genötigt ist, seinen Blick auf die Sünde im Christenleben gerichtet zu halten, den Hauptnachdruck auf die an den allein unverlässlichen Faktor, den menschlichen Willen, sich richtende Mahnung zu einem nie endenden Kampfe wider die Macht der Sünde legt?! Zu der Annahme dagegen, daß er von einem Bußgebete im Christenleben überhaupt nichts gewußt habe oder gar nichts habe wissen wollen, sind wir durch den tatsächlichen Befund der Briefe keineswegs gezwungen. Und dies um so weniger, als uns Röm. 8,15 und Gal. 4,6 vollkommen zu dem Urteile berechtigen, daß der Apostel das Vaterunser gekannt, also auch die 5. Bitte anerkannt hat.

Im Vordergrund der Bitten steht die Fürbitte. Es ist das die natürliche Folge davon, daß die paulinischen Briefe samt und sonders seelsorgerliche Ansprachen sind. Der große Wert aber, den Paulus auch der Fürbitte der Leser für ihn und für die übrigen Christengemeinden hin und her beilegt, erklärt sich zwar zuvörderst daraus, daß er in der Fürbitte eben den nächsten und notwendigsten Ausdruck wahrer Bruderliebe sieht, gibt aber andererseits wohl auch Anlaß zu der Vermutung, daß der Apostel auch direkt auf die psychologische Wirkung solcher Fürbitte, das Erstarken eines intensiven Gemeinschaftsbewußtseins, reflektiert hat. Er hat mit der warmen Befürwortung der Übung der Fürbitte, des gemeinsamen Gebetskampfes (als ein „Mittkämpfen“ charakterisiert er ja das gemeinsame Gebet) offenbar der wahrhaft katholischen Idee innerhalb der bis dahin noch durch keinerlei äußeres Band mit einander vereinigten einzelnen Gemeinden eine Bahn nicht bloß tatsächlich gebrochen, nein auch brechen wollen.

Daraus erklärt sich auch bereits einigermaßen, daß Paulus — soweit seine ausdrücklichen Aussagen in Betracht kommen — der christlichen Fürbitte enge Grenzen gezogen hat.

Wenigstens hat er nirgends direkt der Fürbitte für Nichtchristen das Wort geredet. Auffallend ist dies gewiß in hohem Grade, auffallend insonderheit, wenn man bedenkt, daß Jesus seinen Jüngern die Pflicht der Fürbitte selbst für die Feinde eingeschärft hat. Allerdings indirekt hat Paulus, was wir vermissen, doch getan. Da nämlich, wo er die Gemeinden (und er tut dies oft genug) beten heißt für den Fortgang seines, des Apostels, Werk. Denn eben da heißt er sie ja beten für die Evangelisierung der Welt. Daß er aber seine Person und seine Wirksamkeit so in den Vordergrund rückt, hängt natürlich damit zusammen, daß er die Fortschritte der Sache Christi ganz wesentlich an seine Person gebunden weiß, also mit seinem außerordentlichen Berufsbewußtsein. Und selbstverständlich auch damit, daß es ihm in seinen Briefen auch stets darum zu tun war, das persönliche Band zwischen den Lesern und sich selbst immer fester zu knüpfen. Aber mit diesen Beobachtungen und der ebenfalls schon angestellten Erwägung, daß unserm Apostel die Gemeinde Jesu Christi naturgemäß als der nächste Bereich für die Auswirkung der christlichen Liebe und der christlichen Fürbitte erscheinen mußte, ist das Problem, das hier in Frage steht, doch noch keineswegs vollbefriedigend gelöst. Gelöst wird es erst, wenn wir zunächst rund zugestehen, daß für unsern Apostel allerdings der Gedanke „Dein Reich komme, dein Name werde geheiligt“ durchaus im Vordergrunde gestanden hat, dagegen die Reflexion auf den religiös-sittlichen Jammer der außerchristlichen Welt, auf die ihr drohende Gefahr, der Verdammnis anheimzufallen, erst in zweiter Linie in Betracht kam, und wenn es uns sodann gelingt, die Gründe dieses Tatbestandes aufzuhellen. Dieses letztere Unternehmen ist aber ein überaus leichtes. Denn es gehört gewiß nicht viel Nachdenken dazu, um einzusehen, daß für einen Juden der Gedanke der Verherrlichung Gottes bei jeder Art von Propaganda durchaus im Vordergrunde stehen mußte. Man denke nur an die universalistischen Psalmen und ihre Aufforderungen an alle Heiden, Gott zu loben und zu preisen, sowie an das, worauf neuerdings auch speziell von jüdischer Seite mit besonderem Nachdruck hingewiesen worden ist, daß nämlich im Spätjudentume die Idee der Heili-

gung des Namens Gottes eine besonders hervorragende Rolle gespielt hat. Nicht minder leicht aber versteht sich, daß für den Christen Paulus zu der Rücksicht auf die Verherrlichung Gottes noch der glühende Eifer für Christi Ehre hinzutrat. „Ist einer für alle gestorben“ — dies ist ja Pauli christliches Grundbekenntnis — „so sind sie alle gestorben; und für alle ist er gestorben, auf daß, die da leben, nicht mehr sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferweckt ist.“ In konsequenter Abfolge hiervon betrachtet er sich als einen Priester Jesu Christi, der die bekehrten Heiden Gotte als Opfer darbringt (vgl. Röm. 15,16), und bezeichnet er die Erstbekennten Asiens und Achajas als „Erstlingsopfer“ (vgl. Röm. 16,5 und 1. Kor. 16,15). Das „alles zur Ehre Gottes, bezw. Christi“ leuchtet hell über seiner gesamten Missionarslaufbahn.

Aber mit dem Eifer für Gottes und Christi Ehre verbindet er doch zugleich herzliches Erbarmen mit der nichtchristlichen Welt, ein Erbarmen, das sich auch, wenigstens soweit Israel in Frage kommt, Ausdruck verschafft hat in brünstiger Fürbitte. „Ich wünschte verbannt zu sein von Christus weg für meine Brüder, meine Stammverwandten nach dem Fleische“ ruft er Röm. 9,3 aus, und im Anfange des folgenden Kapitels bedient er sich der noch deutlicheren Worte: „Brüder, das Sehnen meines Herzens und mein Gebet zu Gott für sie geht auf ihr Heil“. Sollte er nun für die, denen sein Lebenswerk in erster Linie galt, sollte er für die Heiden wirklich, wie man neuerdings geurteilt hat, weniger herzlich empfunden haben? Es ist dies im höchsten Maße unwahrscheinlich und wird direkt widerlegt schon durch die Beteuerungen, die wir 1. Kor. 9,19 ff. lesen, wo er, sich selbst als Muster demütig dienender Liebe hinstellend, ausführt, wie er nicht bloß den Juden ein Jude, nein auch den Heiden ein Heide geworden sei, um auch sie zu „gewinnen“. Denn daß dieses „Gewinnen“ nicht als ein Gewinnen für Christus, als Opfer- und Ehrengabe an ihn, vielmehr als ein Gewinnen zum Heile vor- gestellt ist, lehrt nicht bloß der gesammte Zusammenhang, sondern auch ausdrücklich der Abschluß der ganzen Periode: „Allen bin ich alles geworden, um auf allerlei Weise etliche zu erretten“ (Vers 22). Doch auch noch eine andere Aussage Pauli können wir für unsere Behauptung ins Feld führen. Es sind die Worte 1. Theff. 3,12: „Euch aber lasse der Herr zunehmen und überreich werden an der Liebe zu einander und zu allen, wie auch wir euch gegenüber (uns verhalten

haben)". Die letzten Worte geben nur dann einen guten Sinn, wenn sie besagen: wie auch wir euch beides, Bruder- und Menschenliebe, bewiesen haben, Bruderliebe nach, Menschenliebe, werbende Menschenliebe vor eurer Bekehrung.

Aber hat nicht trotz allem Paulus der Fürbitte ganz bestimmte Grenzen gezogen? So scheint es zum mindesten, sobald man den Anfang des Galater- und das Ende des 1. Korintherbriefes ins Auge faßt, wo er in dem einen Falle auf die, die ein anderes Evangelium predigen als er, im anderen Falle auf die, welche den Herrn nicht liebhaben, das Anathem herabrufft, also sie nicht nur nicht der Gnade Gottes befiehlt, nein im Gegentheil an den Zorn und das Gericht Gottes förmlich überantwortet. Es scheinen diese Worte nicht sowohl in der Linie des Jesuswortes „Vater vergib ihnen; denn sie wissen nicht, was sie tun“, als vielmehr ganz in der Linie der Worte 1. Joh. 5,16 zu liegen: „Wenn jemand sieht, sein Bruder begehe Sünde nicht zum Tode, so wird er bitten. — Es gibt Sünde zum Tode; nicht von dieser sage ich, daß er bitten solle“. Indes abgesehen davon, daß auch an dieser johanneischen Stelle die Fürbitte nicht direkt verboten, sondern — in einem Zusammenhange, in dem unmittelbar zuvor der unbedingten Gewißheit der Erhörnung der christlichen Bitte Ausdruck gegeben war — vom Verfasser nur dies ausgesprochen ist, daß er allerdings die beregten Fälle von seinem Gebote der Fürbitte ausnehme, ist immerhin im 1. Johannesbriefe die Möglichkeit einer völlig irreparablen religiös-sittlichen Zuständigkeit deutlich ins Auge gefaßt, für deren Besserung zu beten natürlich ein völlig aussichtsloses Unternehmen wäre. Auf die Frage aber, ob Paulus jene Leute, die er im Galater- und 1. Korintherbriefe im Auge hat, für absolut irreparabel angesehen habe, erhalten wir keine Antwort. Das Anathem scheint eine Antwort zu sein, ist aber keine. Denn es besagt doch nur, daß die Irrlehrer als Irrlehrer, daß die, die Christum nicht lieben, als solche des Gerichts schuldig sind. Daß die Bekehrung jedes einzelnen unter ihnen ausgeschlossen sei, ist nicht gesagt, ja, daß Paulus dies angenommen habe, will sogar unwahrscheinlich erscheinen, sobald man sich des Wortes von der Liebe, die alles hofft, und der Tatsache erinnert, daß ihm ja sein eigenes Beispiel auf's Klarste bewies, wie gleichsam über Nacht, wer heut ein Feind ist, morgen ein Freund werden kann. Endlich: sollte für

einen Paulus der Gedanke unerschwinglich gewesen sein, dem Ignatius, der doch die Häresie auch ernst beurteilte, Ausdruck gibt (An die Smyrner 4): „Ich warne auch vor den Bestien in Menschengestalt, die ihr nicht allein nicht aufnehmen, nein, mit denen ihr, wenn es möglich ist, nicht einmal zusammentreffen sollt; nur beten sollt ihr für sie, ob sie sich etwa bekehren, was zwar schwierig ist, aber doch in der Macht Jesu Christi steht, der unser wahrhaftiges Leben ist“? Aber freilich, was Ignatius hier ausspricht, hat eben Paulus nicht ausgesprochen. Und so wenig wir nach allem Gesagten nun auch in der Lage sind, dem Apostel die Theorie zur Last zu legen: Irrlehrer sind absolut unbesserlich, für sie darf daher keine Fürbitte getan werden, so deutlich springt doch dies in die Augen: seine Praxis, zum mindesten seine reguläre Praxis hat eine Fürbitte für jene der Gemeinde so besonders bedrohlichen Elemente nicht gekannt.

Auf die Frage nach dem Geiste des paulinischen Gebetes kann unsere erste Antwort nur dahin lauten: Paulus betete persönlich und leitete seine Gemeinden an zu einem Beten voll unbedingter Zuversicht. Zweifel, ob es überhaupt eine Erhörung gebe, Skrupel, wie dieselbe sich mit Gottes allgemeinem Weltregimente vertrage, haben ihm sicher niemals zu schaffen gemacht. Wie von Gottes unendlicher Liebe, so ist er auch von seiner grenzenlosen Macht unverbrüchlich überzeugt. Er teilt den Glauben Abrahams an den Gott, der die Toten lebendig macht und das, was noch nicht existiert, benennt, als existiere es bereits (Röm. 4,17). Er weiß, Gott kann überschwinglich mehr tun als alles, was wir erbitten, ja mehr, als wir zu verstehen vermögen (Eph. 3,20), und er kennt einen Herrn, der reich ist für alle, die ihn anrufen (Röm. 10,12). — Mit diesem unbegrenzten Vertrauen auf Gottes Macht und Güte geht eine demutsvolle Ergebung in seinen Willen Hand in Hand. Paulus weiß, daß auch der Christ nicht bei jeder seiner Bitten sicher ist, mit Gottes Sinn und Absichten zusammenzutreffen, und darum betet auch er mit dem Vorbehalte: „nicht wie ich will, sondern wie du willst“ (vgl. Röm. 1,10). Ein Ertrozen der Erhörung seiner Bitte, wie es von dem berühmten jüdischen Beter Onias uns berichtet wird, der zur Zeit einer Dürre einen Kreis um sich gezogen haben soll mit der Erklärung, denselben nicht eher verlassen zu wollen, als bis der erbetene Regen gefallen sei, lag ihm gänzlich fern. Erhört Gott

seine Bitte nicht oder ganz anders, als er es gewünscht oder gemeint hatte, so fügt er sich dem ohne Murren (2. Kor. 12).

— Vor allem trägt sein Gebetsleben den Charakter der **Inbrunst**. Wie er seine Gemeinden ohne Aufhören zu unablässigem Gebete mahnt, so wird er selbst nicht müde im Loben und Danken, im Bitten und Fürbitten. Hierbei steigert sich seine Rede zuweilen bis zur Überschwenglichkeit (man vgl. etwa den Eingang des 1. Thessalonicherbriefes: „Wir danken Gott allezeit betreffs euer aller, indem wir euer bei unseren Gebeten gedenken in unablässiger Erinnerung an u. s. f.“). Ist der Epheserbrief echt, so haben wir in seinen drei ersten Kapiteln, die nichts anderes als ein fortlaufendes Gebet, eine Danksgiving und eine Fürbitte, sind, ein leuchtendes Dokument der Intensität seines Gebetslebens. Ein noch deutlicheres ist uns in jener Notiz über seine zungenrednerische Befähigung gegeben. Gleichwohl zeigt sein Beten im ganzen große **Einfalt und Nüchternheit**. Jenen ekstatischen Begleitererscheinungen legt er keinen sonderlichen Wert bei, ihrer Überschätzung seitens der korinthischen Gemeinde tritt er mit Nachdruck entgegen. Hiermit hängt aufs engste zusammen: sein Gebetsleben trägt geistlichen, aber keinen übergeistlichen Charakter. Der Standpunkt eines Origenes, der alles Bitten um Irdisches vermieden wissen will, war nicht der seine. Vor allem aber atmet sein Gebetsleben Freiheit und Innerlichkeit. Jede Schablone ist ihm fremd, „die Form frei nach dem Bedürfnis des Herzens gestaltet“.

Das schließt natürlich nicht aus, daß er doch eine gewisse **Ordnung** in seinem Gebetsleben inne gehalten hat. Und daß er es getan, dafür sprechen, wie man mit Recht bemerkt hat, schon jene häufig von ihm gebrauchten Ausdrücke: „bei meinen Gebeten“, „bei jedem Gebete“, „unablässig“, „immerdar“. Angesichts dieser Wendungen und der Aussagen Röm. 14,6 und 1. Kor. 10,30 (vgl. auch Akt 27,35), die speziell auch seine Praxis des Tischgebets bezeugen, liegt gewiß nichts näher als die Annahme, daß er auch als Christ an der jüdischen Sitte des Morgen-, Mittag- und Abendgebets und der Danksgiving bei den Mahlzeiten festgehalten hat. Aus 1. Kor. 7,5 erhellt, daß er auch besondere längere, wohl über eine Reihe von Tagen sich erstreckende häusliche Betübungen gekannt und empfohlen hat, deren Einrichtung jedoch offenbar noch ganz dem Willen des einzelnen anheimgegeben war. Die von v. d. Golt

beigebrachten Argumente für eigentliche Nachtgebete des Paulus, die mit Nachtwachen verbunden gewesen seien, scheinen mir dagegen samt und sonders nicht stichhaltig zu sein.

Denselben Geist der Freiheit, der doch kein Geist der Unordnung war (vgl. 1. Kor. 14,33. 40), sehen wir schließlich auch beim Gebet in den Gemeindeversammlungen innerhalb des paulinischen Missionsbezirks wirksam. Wenn Paulus alle seine Briefe mit einem Segensgruße beginnt, so haben wir hierin vielleicht eine Nachbildung einer in seinen Gemeinden üblichen Sitte, die Versammlungen mit einem derartigen Spruche zu eröffnen, zu sehen. — Womit, nachdem sich, auf welche Weise auch immer, die Versammlung konstituiert hatte, die Reihe der eigentlichen Gemeindevorträge ihren Anfang nahm, läßt uns die 1. Kor. 14,26 gewählte Anordnung in der Aufzählung der verschiedenen Erbauungsweisen erraten. Es war hiernach wohl in der Regel ein Psalm. Dabei haben wir sicherlich nicht an dem alttestamentlichen Psalter entnommene Lieder zu denken, sondern an Psalmen, wie sie auf genuin christlichem Boden erwachsen, ja in erster Linie offenbar an solche, die von den Vortragenden selbst verfaßt waren. Ihre Art illustrieren in besonders lehrreicher Weise die mannigfachen durch die Apokalypse hin verstreuten Preisgesänge (vgl. besonders 4,11; 5,9 f. 12 f.; 7,10. 12; 11,15; 15,3 f.; 19,5. 6 ff.). Aber auch im weiteren Verlaufe der Versammlungen hat es an Gebetsvorträgen nicht gefehlt, zumal nicht — wenigstens in Korinth — von seiten der Zungenredner. Über diese seltsame Erscheinung brauche ich, da mit bezug auf ihre Beurteilung innerhalb der neueren Theologie volle Einigkeit besteht, nicht viele Worte zu machen. Daß die Zungensprache in der Tat, wie wir's bisher bereits durchweg vorausgesetzt haben, eine Gebetsweise gewesen ist, beweist besonders 1. Kor. 14,2: „Wer in Zungensprache redet, redet nicht zu Menschen, sondern zu Gott.“ Ihr ekstatischer Charakter aber erhellt eben so sehr aus der Tatsache, daß der, der sie ausübte, auf Ungläubige den Eindruck eines Rasenden machte (B. 23), als aus der ausdrücklichen Erklärung des Apostels, daß an dem glossolalischen Beten nur das Pneuma, der Geist, nicht der Mensch, der Verstand, das klare Bewußtsein, beteiligt war (Vers 14). In unmittelbarem Zusammenhange mit dieser ihrer ekstatischen Natur stand denn auch die absolute Unverständlichkeit der Zungensprache, die nur für die mit einem ganz besonderen Charisma der Glossen-„Deutung“ Begabten nicht vorhanden war (Vers 2: „Niemand versteht

es, vielmehr redet er [der Zungenredner] im Geiste Geheimnisvolles“). Die Zungenrede gleicht einem jeder Melodie entbehrenden, unklaren, wirren Flöten- und Zitherspiele Vers 7, einem undeutlichen Trompetenstoße Vers 8, dem Reden in die Luft Vers 9, dem Gebrauch einer unbekannten Sprache Vers 10 f. Daraus läßt sich endlich wiederum schließen, daß sie in einer Art Lallen oder Stammeln, in einem Hervorstößen abgerissener Wendungen und Worte bestanden haben muß. Neuerdings hat man nun von verschiedener Seite her, von theologischer und philologischer, auf gewisse in einigen Berichten über gnostische Kulte enthaltene sehr merkwürdige Wortbildungen, bezw. Buchstabenzusammenstellungen hingewiesen, in denen man vielleicht ein Analogon zu dem Phänomen der Zungensprache erblicken dürfe. Und in der That scheint ein Buchstabengefüge wie das in dem gnostischen Buche Pistis Sophia sich findende: japhtha, japhtha, munaer, munaer, ermanuer, ermanuer am ehesten erklärbar, wenn man es als „konvulsivisch hervorgestoßen und laut herausgeschrieen“ entstanden denkt. Jedenfalls läßt sich das Vorhandensein eines zwiefachen Vergleichungspunktes zwischen den beiden fraglichen Erscheinungen nicht ableugnen: 1. hier wie dort handelt es sich um seltsame, unverständliche Laute, und 2. in dem einen wie in dem andern Falle fungieren „Hermeneuten“, welche die Fähigkeit besitzen, über die Gefühle und Gedanken, die den Ekstatischen bewegen, Auskunft zu geben. — Die Erbauungsversammlungen schlossen aller Wahrscheinlichkeit nach in ähnlicher Weise, wie sie nach unserer Vermutung begonnen hatten, mit einem Segensspruche.

Wir fassen zum Schluß das Ergebnis unserer Erörterungen noch kurz zusammen. Paulus hat seinen Gemeinden ein intensives Gebetsleben vorgelebt und durch dieses sein Beispiel, zugleich aber auch durch seine unablässigen, eindringlichen Mahnungen zum Anhalten am Gebet in sein persönliches Gebetsleben hineinzuziehen gesucht und — auf das Ganze gesehen — gewiß auch kraftvoll de facto hineingezogen. Das Spezifikum aber dieses Gebetslebens, das er selbst pflegte und in anderen wachrief, haben wir in einem Zwiefachen zu sehen: in seiner echten Rindlichkeit und in seiner dauernden Bezogenheit auf die Person des erhöhten Christus. Daß der Apostel, indem er seine Gemeinden anleitete, voll nie endenden Dankes und in unbegrenztem Vertrauen Gott als Vater anzurufen, ein echter Schüler des Herrn Jesus

Christus gewesen ist, liegt klar zutage. Die Frage ist nur, ob auch jenes andere, das er zugleich getan hat, dies, daß er in jedes Gebet in irgend einer Form, häufig direkt in die *G e b e t s a n r e d e* selbst, eine Mitbeziehung auf Christum aufnahm, in gleicher Weise dem Willen des geschichtlichen Jesus entsprach? Es versteht sich von selbst, daß wir diese bedeutsame Frage, diese Frage von wahrhaft prinzipieller Tragweite nicht hier am Schlusse kurzer Hand erledigen können. Aber eins, meine ich, dürfen und sollen wir noch tun: die allgemeine Richtung aufzeigen, in der die Antwort auf jene wichtige Frage zu suchen ist. — Außer Zweifel steht: Jesus hat für seine Person niemals Anbetung g e f o r d e r t. Aber er hat sie durch seine gesamte Wirksamkeit, zu der natürlich auch seine Reden, zumal sein Selbstzeugnis gehören, in seinem Jüngerkreise i n ' s L e b e n g e r u f e n und zwar — was für uns in diesem Zusammenhange die Hauptsache ist — offenbar wissentlich i n ' s L e b e n g e r u f e n. Denn, indem er in seinem Selbstzeugnisse seiner Person für die Hörer seiner Verkündigung, ja für die gesamte Menschheit eine direkt zentrale Bedeutung zuwies, indem er, Gottes sich erbarmende, suchende und werbende Liebe in seinem gesamten Leben bis hin zum Tode am Kreuze nachbildend, Glauben und Liebe an und zu Gott offensichtlich dadurch zu erzeugen bestrebt war, daß er sie auf seine eigene Person hinlenkte, indem er die Hingabe des Herzens an Gott durch Weckung des Entschlusses zur Nachfolge in seinen, des Sohnes, Fußstapfen zu erwirken sich angelegen sein ließ, hat er sich im vollen Bewußtsein davon, was er hiermit tat, direkt in den Mittelpunkt des Glaubens- und Liebeslebens seiner Jüngerschaft hineingestellt, oder — was auf daselbe herauskommt — er hat, ohne daß für ihn über diese Wirkung seines Tuns eine Selbsttäuschung möglich gewesen wäre, die anbetende Verehrung seiner Jünger hervorgerufen.



Biblische Zeit- und Streitfragen. 1:7

Herausgegeben von

Lic. Dr. Boehmer und Lic. Dr. Kropatschek.

Der Text des Neuen Testaments.

Von

D. Karl Friedrich Nösgen.



1905.

Verlag von Edwin Runge in Gr. Lichterfelde-Berlin.

Inhalt.

	Seite.
Einleitung	3
1. Die Sprache des Neuen Testaments	3
2. Die Behandlung der Originale seiner Schriften	5
3. Die Arbeit am Texte bis 1900	11
4. Die Quellen der Textforschung	19
5. Die Kritik (Beurteilung) des neutestamentlichen Textes	27
6. Die Stellung des Christen zu diesem	32

Bei ihrem Bruch mit der Kirche des Mittelalters hat sich die Reformation so wenig wie auf Luthers deutsche Bibelübersetzung auf die lateinische des Hieronymus berufen und gestützt, die seit dem Beginn des fünften Jahrhunderts im Abendlande zur Geltung gekommen war. Den Urtext der Bücher der heiligen Schrift allein wollte sie auf den Leuchter der Kirche gestellt sehen, fürs Neue Testament deshalb dessen griechischen Text.

Es ist nämlich eine fast unbestrittene Tatsache, daß die Zeugen Jesu Christi, sobald als die Verhältnisse sie dazu führten, die Botschaft von ihm auch auf schriftlichem Wege zu bezeugen, sich dazu der griechischen Sprache ihrer Zeit bedienten. Sie hatten lauter solche Christen zu Lesern ihrer Schriften, welche die Weltsprache des römischen Kaiserreiches ihrer Tage verstanden und sprachen. Selbst den Christen aus Israel, an die, als an Hebräer, der Verfasser des Hebräerbrießs seine Trostschrift richtete, war diese Sprache geläufig. Wie hartnäckig auch einzelne an der Annahme festhalten: das Matthäusevangelium sei ursprünglich in aramäischem Dialekt, also in der damaligen Verkehrssprache der Völker zwischen dem Euphrat und dem Mittelmeer verfaßt, so beruht sie doch auf einer viel zu ansehnlichen Deutung weniger alter Angaben, um auch nur zur Wahrscheinlichkeit erhoben werden zu können. Uns sind zum mindesten nicht einmal Proben dieses Evangeliums in aramäischer Sprache erhalten. Das griechische Neue Testament bildet daher einzig und allein dessen Urtext.

1.

Das Griechisch der klassischen Literatur des hellenischen Volkes war ebenso wenig, wie einer der verschiedenen Dialekte, die von seinen Stämmen gesprochen wurden, zur all-

gemeinen Verkehrssprache der antiken Welt geworden. Die griechische Schriftsprache war nie im Verkehr verwendet, und die Dialekte waren mit dem sich stetig steigenden Weltverkehr seit der Zeit Alexanders des Großen und seit der Ausbreitung der römischen Weltherrschaft immer mehr zurückgetreten. Nur in abgelegenen Gebirgsdistrikten und in fernen Kolonien erhielten sich deren Reste länger. Die griechische Sprache hatte schon von Aristoteles an durchweg eine Umbildung erfahren, die den Übergang der Sprache der Hellenen in ihr Mittelalter vorbereitete, wie er sich bei deren allgemeiner Verbreitung in den Ländern und Städten des Mittelmeerbeckens in steigendem Maße vollzog. Mischten sich auch, da dies Griechisch (die sogenannte Koine) zuerst besonders auf dem Markt und an der Börse, den Handelsplätzen und dann wie am Meere so auch im Innern der Länder gesprochen wurde, Ausdrücke und Worte, die aus den ursprünglichen Volkssprachen der einzelnen Gegenden und Länder stammten, so erwies sich doch das Griechisch, das die Anwohner des Nils und der Rhone sprachen, als die gleiche Sprache wie die, welche am thracischen Chersones und an der Meerenge von Messina gehört wurde.

Die Sammlung der Inschriften aus der römischen Kaiserzeit und der Schatz von Papyrustexten mit griechischen Ausführungen aller Art aus dem bürgerlichen Leben, der in den letzten Jahrzehnten gefunden ist, haben uns erst überzeugt, daß das Griechisch des Neuen Testaments im wesentlichen nichts anderes ist als die Gemeinsprache der griechischen Welt in den nächsten Jahrhunderten vor und nach Christus. Dieses ist nun aber noch ein ganz anderes Idiom, als es selbst den Schriftstellern der alexandrinischen Literaturperiode eignet. Welche Literaturgattung diese immer auch pflegten, so ging ihr Absehen bloß darauf, ein von ihnen erwähltes Vorbild aus der Zahl der Heroen der klassischen Zeit möglichst zu kopieren. Polybios, dessen Sprache wie ein Fremdling in der Welt der griechischen Schriftsteller dastand, schreibt allein in der Sprache des gemeinen Lebens seiner Zeit. Wie die Verfasser der alttestamentlichen Apokryphen und auch Philo und Josephus, die jüdischen Literaten des ersten christlichen Jahrhunderts, bedienten sich nun auch die neutestamentlichen Schriftsteller der Gemeinsprache ihrer Zeit und keines besondern Idioms. Darum ist es, wiewohl ihre Darstellungs- und Ausdrucksweise vielfach auf ihre semitische Herkunft und den alttestamentlichen

Boden ihrer Weltanschauung hinweist, nicht berechtigt von einem eignen neutestamentlichen Sprachidiom zu sprechen und diesem eine eigentümliche Grammatik zu vindizieren, wie dies bis in die letzten Jahrzehnte des vorigen Jahrhunderts allgemein üblich war. Die Abweichungen des neutestamentlichen Griechisch von der Sprache des hellenischen Altertums werden sich sicherer und schärfer erst erklären lassen, wenn die Gemeinsprache des Mittelalters des griechischen Volksidioms, d. i. der Zeit von 300 vor bis etwa 400 nach Christus mit Hülfe der Beobachtungen, welche die Inschriften und die neuen Papyrusschätze der Bibliotheken machen lassen, grammatisch und lexikalisch genauer als bisher dargestellt ist. Die wissenschaftliche Erfassung der Gemeinsprache jener Jahrhunderte wird nicht bloß eine größere Genauigkeit des sprachlichen und sachlichen Verständnisses der idiomatischen Erscheinungen des Neuen Testaments gewähren. Sie wird auch ein sichereres Urtheil darüber verstaten, welche Formen, Worte und Wendungen für von den Aposteln ursprünglich gebraucht zu erachten sind. Das aber wird eine höchst erwünschte Erkenntnis sein. Der fortgehende Wandel, dem jede Sprache im Laufe der Jahrhunderte untersteht, wie die mancherlei Einflüsse, welche größere und geringere Bekanntschaft mit der griechischen Literatur der alten und der eignen Zeit auf die Abschreiber aller älteren Schriftwerke und darum auch des Neuen Testaments ausübte, mußten es bewirken, daß sich auch in dessen Abschriften gar mannigfache Abweichungen vom ursprünglichen Wortlaut einschlichen, welche die genaue Auslegung zahlreicher Stellen unsicher und zweifelhaft machen.

2.

Bei dem Text des Neuen Testaments mußten diese Abweichungen sogar bald noch mannigfaltiger werden als bei anderen alten Literaturwerken. Die Notwendigkeit dieser Erscheinung wird jedem einleuchten, der die Art der Entstehung des Neuen Testaments, die Art seiner weit häufigeren Vielfältigung und seiner Verbreitung sich vergegenwärtigt.

Das Neue Testament ist kein einheitliches Buch. Es ist eine Sammlung von Zuschriften neutestamentlicher Zeugen, die ohne Absehen auf ihre Zusammenfassung zu einem Buch niedergeschrieben wurden. Gott hat es gefallen, wie

im Alten Bunde zur Erziehung auf Christum, so auch im Neuen behufs Bezeugung des der Welt in Christo geschenkten Heiles vielfach und auf mancherlei Weise zu dieser reden zu lassen. Der Sonne gleich, die am Morgen- oder Abendhimmel ihr Licht im Regenbogen sich siebenfach brechen läßt, bietet die Verkündigung des einen Heils in Christo mittelst der Wolke der neutestamentlichen Zeugen, die zu uns reden, bei aller inneren Harmonie ihres Zeugnisses eine vielfach verschiedene Beleuchtung der Person und des Werkes Christi dar. Wie eigentümlich immer die Predigt von ihm in eines jeden Munde und Rede erklingt und erscheint, und wie reich an verschiedenem Glanze auch das Spektrum des so einheitlich lauterer Lichts der Sonne der Gerechtigkeit und des Friedens sich zum Frommen der in verschiedenem Grade sonnenhaften Menschenaugen darstellt, so zeigt doch der Refler des in Christo erschienenen Heiles und Lichtes bei allen gar manchen gleichen Ton und Schein. Diese innere Einheitlichkeit der apostolischen Predigt von Christo und von seinem Heil bringt es mit sich, daß die neutestamentlichen Zeugen, aus welcher Veranlassung sie auch zu der in ihren Tagen üblichen Rohrfeder und Rußtinte (3. Joh. Vers 13; 2. Joh. Vers 12) griffen, doch nicht selten mit sehr ähnlichen Worten die gleiche Heilswahrheit bezeugen oder einen Vorgang aus dem Leben des Herrn oder der Apostel erwähnen. Den Abschreibern ihrer Schriften ging es deshalb von Anfang an ähnlich, wie es Bibellefern heute noch bei Anführung eines Bibelwortes geht. Beim Blick auf eine ihnen zum Abschreiben vorliegende Stelle kam ihnen ein sachlich verwandtes oder nur ähnlich klingendes Apostelwort ins Gedächtnis, und während ihre Hand die eine Stelle aufzeichnen wollte und sollte, warf sie unwillkürlich den Wortlaut einer anderen, ihrem Gedächtnis eindrücklicheren, aufs Papier. Auf diese unschuldige Weise erhielten Sätze und besonders Sätze in verschiedenen Abschriften neutestamentlicher Schriften einen voneinander abweichenden Text. Da ein derartiger Vorgang sich wiederholt ergab, so kann sich uns, den Erben der Vergangenheit, dieselbe Stelle des Neuen Testaments schon ohne jede Untreue der Abschreiber in mannigfacher Form in den Handschriften präsentieren, und ihr abweichender Wortlaut sich für uns zu einem Problem gestalten.

So finden wir Joh. 1,13 über die Kinder Gottes die Angabe: „Die nicht vom Geblüt noch von dem Willen des

Fleisches noch von dem Willen des Mannes, sondern von Gott geboren sind.“ Diese Zeichnung der Geburt der Gläubigen aus Gott oder ihrer Wiedergeburt erinnert nun unverkennbar an das, was über die leibliche Geburt Jesu Christi im ersten und dritten Evangelium Matth. 1, Vers 20, 21 und Luk. 1, 34,35 berichtet wird. Diese Ähnlichkeit hat schon in den ersten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts mutmaßlich im Gegensatz zu irrigen judaisierenden Lehren über Jesus dazu geführt, zumal Joh. 1,14 wirklich von der Menschwerdung des Sohnes Gottes handelt, die Stelle auf Christum zu beziehen. Einige der ältesten Kirchenväter führen die Stelle unter Abänderung weniger einzelner Buchstaben deshalb so an: „Der nicht vom Geblüt noch . . . geboren ist.“ Eine solche Verschiedenheit der ältesten Bezeugungen gibt mancherlei Annahmen Raum.

Die Art der Vielfältigung der neutestamentlichen Schriften vergrößerte die Möglichkeit des Einschleichens solcher Abweichungen noch.

Nur wenige von ihnen, etwa der Brief an die Epheser, der Brief des Jakobus und die Briefe des Petrus sind Zirkularschreiben. Die übrigen wurden nur in Rücksicht auf einzelne Gemeinden oder Personen geschrieben und diesen allein zugesendet. Keine ist in der Absicht verfaßt, sie auf dem Wege des antiken Buchhandels veröffentlichen und verbreiten zu lassen, wie es z. B. bei Ciceros Schriften durch den ihm befreundeten Buchhändler Attikus der Fall war. Zwar sollten die apostolischen Briefe allen Gliedern der Gemeinden zu lesen gegeben werden (1. Thess. 5,27). An eine Verbreitung über diese hinaus wurde aber anfangs nicht gedacht. Das Verlangen nach ihr erwachte erst mehr und mehr, als die Apostel und alle, welche deren mündliche Verkündigung selber noch gehört hatten, nach und nach hinstarben. Denn in den Schriften der neutestamentlichen Zeugen erachteten die christlichen Gemeinden mit allem Recht die Stimme der von Christo selber berufenen und von Gott ausgerüsteten Zeugen vernehmen zu können. So zeigen auch bereits die Schriften der ältesten apostolischen Väter, wie der Brief des römischen Presbyters Clemens an die korinthische Gemeinde und das nach Philippi gesandte Mahnschreiben des Bischofs Polykarp von Smyrna, daß die Christen der ersten Jahrzehnte des zweiten Jahrhunderts auch mit nicht für sie zunächst bestimmten Teilen des

Neuen Testaments bekannt waren, also Abschriften solcher an den verschiedensten Orten sich befanden.

Bei der sehr wenig haltbaren Natur der Papyrusblätter und des sehr dünnen Pergaments, das damals zur Anfertigung von Büchern gebraucht wurde, waren bei dem von den Aposteln selber empfohlenen fleißigen Gebrauch die Originale schnell verbraucht und mußten sogar für die ersten Empfänger bald abgeschrieben werden. Die Abschriften, deren Anfertigung deshalb gelegentlich erforderlich wurde, werden aber nur selten von zu solchen Arbeiten geeigneten Händen gefertigt sein. Wer von den Klagen über die mancherlei Fehler der geübten Verfertiger von Abschriften im Altertum hört und weiß, wird sich selbst sagen, daß es den ersten christlichen Abschreibern neutestamentlicher Schriften an Achten auf diplomatische Genauigkeit zweifellos gefehlt hat. Auf den Buchstaben zu achten wird ihnen um so weniger wichtig gewesen sein, als sie überzeugt waren, daß die Worte der neutestamentlichen Zeugen Geist und Leben seien und, als sie weniger nach dem tötenden Buchstaben als nach der lauterer Milch des Evangeliums begierig waren.

Freilich wurde mit dieser Art der Vervielfältigung ein geschichtlicher Prozeß eingeleitet, dem schwer Einhalt zu gebieten war. Denn es war schon sehr frühe schwer zu entscheiden, in welchen Abschriften der Wortlaut der ursprüngliche war. Selbst wenn man, wie kaum annehmbar, auf die Erhaltung der Originale Wert gelegt hätte, so werden diese doch nach kurzer Zeit für die nachfolgenden Geschlechter von andern Abschriften nicht unterscheidbar gewesen sein. Die Apostel haben erweislich nicht selber geschrieben, sondern schreibgewandten Gehülfen diktirt, und sich auch nicht jedesmal desselben Schreibers bedient, sondern einen zufällig Anwesenden benutzt. Dadurch wurde es schwer, die Originale an einer bestimmten Handschrift zu erkennen. Von jeder reliquienartigen Schätzung der von den neutestamentlichen Zeugen zugesandten Blätter oder Bücherrollen (Hbr. 10,2) waren die alten Christen völlig fern.

Das Letztere beweist uns noch heute der Zustand des für die römische Christengemeinde geschriebenen Markusevangeliums. Des Evangelisten eigne Worte brechen unstreitig Kap. 16,8, mit der Bemerkung ab: „denn sie fürchteten sich“. Was weiter folgt, das hat in den Handschriften und alten Übersetzungen eine verschiedene Gestalt. Die Form des Schlusses in unserem Neuen Testamente ist freilich sehr alt und bereits im letzten

Dritteil des zweiten Jahrhunderts dem Kirchenvater Irenäus bekannt, erweist sich aber als eine nicht einmal ganz sorgfältig gemachte Zusammenfassung dessen, was den andern Evangelien und der Apostelgeschichte zufolge sich noch nach der Auferstehung Jesu begeben hat. In diesen Bericht ist ein bis dahin nicht aufgezeichneter, sich inhaltlich selbst bezeugender Ausspruch Christi (Vers 15,16) verwoben. Von wem dieser Schluß des Evangeliums herkommt, ob etwa wie eine armenische Evangelienhandschrift in Etschmiadzin vom Jahre 989 wissen will, von einem auch sonst erwähnten Mann der nachapostolischen Zeit, *Aristion* von Pella, — das ist gleichgültig. Es geht aber daraus hervor, daß das Evangelium des *Markus* früh ein *Torso* war. Nirgends findet sich eine Spur einer Nachricht, die erklärt, was Markus genötigt haben könnte, sein Evangelium unter die Römer mit einem so abrupten Schlusse ausgehen zu lassen. Der überall fehlende eigentliche Schluß des zweiten Evangeliums muß also bald nach dessen Übergabe an die Römer durch ein Versehen verloren gegangen sein, und sein Fehlen wird zum Beweise, daß die Originale der neutestamentlichen Schriften anfangs nicht mit besonderer Sorgfalt aufbewahrt und gehütet wurden.

Von den Originalen klassischer Schriftwerke weiß man eben so wenig. Die ältesten Handschriften der neutestamentlichen Schriften stammen dabei aus einer Zeit, die der Entstehungszeit dieser so nahe liegt, wie es bei den Handschriften des hebräischen und des griechischen Alten Testaments nicht und noch weit weniger bei denen der klassischen Schriftsteller der Fall ist. Besser steht es in dieser Hinsicht allein mit den Handschriften des Koran, der heiligen Schrift des Islam. Auch ist die Zahl der Abweichungen in den Dokumenten dieses erst im siebenten christlichen Jahrhundert entstandenen heiligen Buchs der Mohammedaner sehr gering, weil sein Text schon sehr früh für unantastbar erklärt und genau festgestellt wurde. Dieser Umstand weist aber darauf hin, daß der Islam ebenso wie die weitverbreiteten Naturreligionen Ostasiens eine Buchreligion ist. Das Christentum beruht aber auf der Heils offenbarung des lebendigen Gottes. Und es gibt schon durch den Zustand der Urkunden der Gottes Heilstaten bezeugenden und deutenden Wortoffenbarung davon Zeugnis, daß sein Bestand nicht durch tote Buchstaben bedingt wird, sondern durch den Geist Gottes, der lebendig macht und in der heiligen Schrift lebendig ist und waltet.

Eben deshalb bedurften die Schriften der neutestamentlichen Zeugen, wiewol diese mit ihnen sich sicherlich in sehr hohem Maße ein Denkmal gesetzt haben dauernder als Erz, keiner Einmeißelung in Stein, durch die asiatische Städte in ihrem Zeitalter des Kaisers Augustus Ruhm zu verewigen suchten. Die Worte der Zeugen Christi sind wie seine eignen Geist und Leben (Joh. 6,63), und bewahren ihre seligmachende Kraft (Röm. 1,16), auch wenn sie nicht mittelst stererotypen Texte verbreitet werden.

Die Art und Weise, in der Jesus selber die Botschaft von sich und seinem Heile verkündigte, beweist dies. Jede Vergleichung der Evangelien untereinander läßt erkennen, daß Jesus die frohe Botschaft vom Reiche Gottes, überall in Israel gleichmäßig erschallen ließ, aber mit vollster Freiheit in verschieden lautende Sätze einkleidete. Nur sein Ja blieb stets ein Ja und sein Nein stets ein Nein. Dergleichen zeigen uns die Bücher seiner Apostel, daß sie dieselben Heilswahrheiten in Rücksicht auf die Anlässe zu ihren Briefen in wechselnden Worten den Lesern zu Gemüte führten. Jeder Wechsel im Ausdruck hat seine eigne, tiefere Bedeutung, und jede andere Ausprägung der göttlichen Heilsgedanken hat für das volle Verständnis des Evangeliums und des Wachstums in der Heilserkenntnis ihren besonderen Wert. Doch kommt es für die Heilserfahrung der Gläubigen vor allem auf die Grundwahrheiten an, und alles im Neuen Testamente trägt den gleichen Charakter einer geistlichen, auf die Ausgestaltung der Gläubigen zu Kindern Gottes zielenden Zusprache. Sogar das, was wie eine Sittenregel klingt, ist nicht im Sinne eines Gesetzesparagraphen weltlicher Staatsordnungen gemeint, sondern ist zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung und zur Züchtigung in der Gerechtigkeit gesagt. Deshalb hängt beim Wort der heiligen Schrift nicht wie bei den Bestimmungen bürgerlicher Gesetzbücher oder bei der Entwicklung philosophischer Systeme viel an der Beachtung seines buchstäblichen Wortlauts. Die bekundeten Heilsgedanken erreichen ihre Absicht, so lange als ein Wandel in ihrem Ausdruck sie nur im ganzen intakt läßt. Für die Auffassung des Einzelnen, das im Neuen Testament uns bezeugt wird, fällt es darum nicht ins Gewicht, wenn Vertauschungen ähnlicher Wendungen in den Handschriften vorgenommen sind. Für den einfachen Bibelleser, der das Neue Testament zu seiner Selbsterbauung liest, liegt deshalb auch darin, daß an dieser oder jener Stelle die

Worte der Zeugen Christi nicht bis auf den Buchstaben so gelautes haben, wie wir es jetzt im griechischen Texte lesen, kein Moment einer Beunruhigung und einer Ungewißheit über das, was ihm zum Heil geschrieben ist. Die Abweichungen halten sich stets im biblischen Gleise. Gleich wie aber bei einem großen Mosaikbilde viel darauf ankommt, daß ein jeder Stift an der richtigen Stelle eingesetzt ist, um den vollen Eindruck zu machen, so ist es auch von hohem Wert zu erkennen, welche Worte im Neuen Testament an jeder Stelle ursprünglich gebraucht waren, weil es für die Kirche Christi darauf ankommt, den gesamten in ihm bekundeten Heilsrat Gottes immer genauer zu erkennen und zu erfassen. Zur Lösung dieser ihr von Gott gestellten Aufgabe wird es deshalb für die christliche Kirche zur unabwieslichen Pflicht, selbst bis auf Titel und Jota den ursprünglichen Wortlaut des neutestamentlichen Textes festzustellen, soweit zu jeder Zeit die Mittel dafür vorhanden und benutzbar gemacht sind.

3.

Zu unserer Zeit sind diese in weit größerem Umfange flüssig gemacht als vordem. Ein flüchtiger Blick auf die bisherige Arbeit am Texte des Neuen Testaments lehrt das.

Am Ende des zweiten Jahrhunderts wurde man zuerst auf die Verschiedenheit des neutestamentlichen Textes in den Handschriften aufmerksam. Die naive Art, in der die frühesten Anfertiger von Handschriften verfahren, mochte manchen von ihnen in bester Meinung auch dazu verleitet haben, den Ausdruck der neutestamentlichen Schriften hie und da so zu formen, wie er seiner Meinung nach zum richtigen Verständnis besser lauten sollte. Bei dem schweren Ringen der christlichen Gemeinden des zweiten Jahrhunderts, die in der Nachfolge der Apostel blieben, mit weit verzweigten und gewandt vertretenen Irrtümern können sich auch rechtgläubige Christen versucht gefühlt haben, an Stellen, die zur Empfehlung von Irrtümern dienlich erschienen, eine den rechten Sinn verdeutlichende Glättung des Wortlauts nach Art der Bearbeiter klassischer Texte anzubringen. Sicher wird uns vom Apologeten *Tatian*, der entkräftliche Neigungen pflegte, von der Schule des antitrinitarisch gesonnenen Monarchianers *Artemon* und von dem Gnostiker *Marcion* berichtet, der im nordöstlichen Kleinasien eine bis in die folgenden Jahrhunderte dauernde

Gegenkirche stiftete, daß sie mit dem Texte frei geschaltet haben. Bei der später schwierigen Unterscheidbarkeit ihrer Handschriften mußte in den folgenden Zeiten auch vieles von deren Änderungen in die neutestamentlichen Urkunden rechtgläubiger Gemeinden übergehen. Spuren derartiger Einflüsse werden sich in den alten syrischen und lateinischen Übersetzungen zweifellos entdecken lassen, sobald man nur nicht von deren Prüfung in dieser Hinsicht absteht. —

Im dritten und vierten Jahrhundert hat sich dann eine Reihe christlicher Gelehrter um die Feststellung des neutestamentlichen Textes bemüht, die Alexandriner Origenes und Hesychius, der antiochenische Märtyrer Lucian und die beiden befreundeten cäsarensischen Gelehrten Pamphilus und Eusebius. Leider sind uns keine sicheren Dokumente ihrer Arbeiten erhalten, und auch ihre Gesichtspunkte unbekannt. Eine Nachricht sagt uns nur, daß zur Zeit des Aufenthaltes des Abendländers Hieronymus in Palästina im vierten Jahrhundert die von ihnen hergestellten untereinander abweichenden Textgestalten in verschiedenen Bezirken Asiens und Afrikas herrschten, in Rom zum Teil aber als keßerisch angesehen wurden. Sicherer läßt sich vermuten, daß die fünfzig Exemplare des Neuen Testaments, die Konstantin d. Gr. durch den cäsarensischen Bischof Eusebius anfertigen ließ, und die wohl 120—130 Bände ausmachten, auf die spätere Gestaltung des Textes im byzantinischen Reiche von großem Einfluß gewesen sind. Die ganze kirchliche Haltung des Eusebius macht es wahrscheinlich, daß die von ihm veranlaßte Textgestaltung eine mittlere neutrale Linie gegenüber den Eigentümlichkeiten der vor ihm lebenden Kritiker zu Alexandrien und zu Antiochien einhält. Infolge davon, daß in der zur Arbeit am griechischen Texte des Neuen Testaments vor allem berufenen griechisch-morgenländischen Kirche bald spekulative und mystisch-asketische Neigungen alles überwucherten, erlahmte in ihr später das Interesse am Schrifttexte. Nur bei einzelnen regt es sich in der Folgezeit noch. Wie es scheint, bezog es sich dazu bei ihnen meistens nur auf die Sorge für Herstellung von Handschriften mit der für richtig erachteten Textgestalt, nicht aber auf dessen Sichtung. Mit dem sich steigenden Eifer für einen die Sinne der Gläubigen umstrickenden Gottesdienst verknüpfte sich allein ein Eifer für äußerlich ihrem Material und ihrer schönen Schrift nach kostbare Exemplare.

Vom Ende des vierten Jahrhunderts trat im Abendlande

das lateinische Neue Testament, wie namentlich in Italien, auch da in kirchlichen Gebrauch, wo bis dahin seit der Apostel Zeit im Gottesdienst die griechische Sprache gebraucht war. Das zeigt sich schon darin, daß der Polyhistor unter den Kirchenvätern des Abendlandes Hieronymus es selbst für angezeigt hielt, ein in der Bibliothek zu Cäsarea vorgefundenes Evangelium in aramäischer Sprache, das er für von Matthäus selber geschrieben ansah, wie ins Griechische so auch ins Lateinische zu übersetzen. Diesem Hieronymus gab nun auch der Papst Damasus († 384) den Auftrag, aus den mancherlei lateinischen Übersetzungen, die sich bereits aus älterer Zeit in den verschiedenen Provinzen des römischen Reiches zerstreut fanden, eine neue herzustellen. In sie sollte aus diesen das übernommen werden, was dem Hieronymus, einem besonderen Kenner des Griechischen unter seinen lateinischen Zeitgenossen, mit dem Wortlaut des Griechischen übereinzustimmen schien. So bezeichnet Hieronymus selber in einem Brief an Damasus vom Jahre 384 die ihm gestellte Aufgabe. Diese neue lateinische, in Italien gefertigte Übersetzung hieß auch alsbald Augustin als die vorzüglichere in einem Briefe, dessen Worte man lange fälschlich auf eine jener älteren Übersetzungen deutete, weshalb man auch häufig die vorhieronymianische Übersetzungen kurzweg als Itala bezeichnete. Im Abendlande schwand seitdem das Interesse für den griechischen Text des Neuen Testaments fast völlig. Allein in den Bibliotheken der Klöster wurden noch ältere gute Handschriften aufbewahrt, und vielleicht sogar, wenn sie verbraucht erschienen, erneuert. Daher kommen auch einige griechisch-lateinische Handschriften vor, in denen aber manchmal der griechische Text dem lateinischen anbequemt zu sein scheint.

Das im fünfzehnten Jahrhundert wieder erwachte Interesse für die griechische Literatur und Sprache ging zu sehr von humanistischen Gesichtspunkten aus, als daß sich es alsbald dem griechischen Neuen Testament zugewendet hätte. Erst 1515 bewog der Baseler Buchdrucker Froben den Erasmus dazu, den Druck des griechischen Neuen Testaments zu leiten. Vom 1. März 1516 ab bis 1522 erschienen dann drei Auflagen des Erasmischen griechischen Neuen Testaments. Die zweite derselben liegt Luthers Übersetzung ins Deutsche zu grunde. Wenn man auch bald auf etliche bessere Hilfsmittel zu solchem Drucke aufmerksam wurde und den Erasmischen Text hie und da etwas verbesserte, so

ist dieser doch fast unverändert auch in die vielen Tausende von Exemplaren übergegangen, welche seit 1624 aus der *Elzevir'schen* Offizin in Leyden hervorgingen und bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts in einem nicht verdienten Ansehen standen. Ihr Text galt auch in den evangelischen Kirchen als allgemein anerkannt, als *Textus receptus*, zu dem höchstens eine Reihe anderer willkürlich ausgewählter Lesarten unter dem Strich angemerkt wurden. Über die Unzulänglichkeit des *Erasmischen* Textes vom Standpunkt unserer heutigen Kenntniss der Textquellen ist kein Wort zu verlieren. Seit der umfassenden textkritischen Arbeit des Württemberger Bibelforschers J. A. Bengel im achtzehnten Jahrhundert ist sie in immer steigendem Maße ans Licht getreten. Hat ihn Gott auch in der Reformationszeit den Evangelischen zum reichsten Segen werden lassen und wird darnach auch seine Benutzung für die in der Missionswelt gebrauchten Übersetzungen keinen Schaden bringen, so liegt doch in solchem Segen kein göttliches Plazet für seine Ungenauigkeiten und Fehler, so daß wir uns, wie noch jüngst englische Gelehrte urtheilten, vor allem an ihn halten dürften. Weil unsere Mittel zur Erkenntniss des in alter Zeit gelesenen griechischen Textes reicher und besser geworden sind, haben wir aber doch kein Recht, uns jenen alten Herausgebern gegenüber in die Brust zu werfen, wie es zur Zeit manche protestantische Gelehrte mit einer Art Wollust tun. Jene waren allein im Besitz von sehr jungen und mangelhaften Handschriften, und darüber, wie weit jener durch *Theodor de Beze* (*Beza*) bekannt gewordenen alten und besseren griechisch-lateinischen Handschrift, dem jetzt viel genannten *Codex D* zu folgen ist, sind die Akten bis heute noch nicht geschlossen.

Das Verhalten der theologischen Herausgeber des Neuen Testaments zu jener Zeit muß in um so milderem Lichte erscheinen, als damals auch der altklassischen Philologie die Kunst der diplomatischen Kritik der ihr vorliegenden Texte der Schriftsteller des Altertums nach fast fremd war. Ihr scharfsinniger Lesemeister wurde erst der Engländer *Bentley* (1662—1742). Er übte seine Methode wesentlich an dem lateinischen Lyriker *Horaz*. Als unmittelbar benutzbares Vorbild darf man seine Art aber nicht hinstellen, am wenigsten für einen Text, der wie der des Neuen Testaments, in seinem seit der Reformation Millionen bekannten Wortlaut zum täglichen Lebensbrot geworden ist. *Bentley* und seinem bedeutendsten Nachfolger in der Kritik des Textes

Horazischen Gedichte, dem Holländer Perlkamp wird noch heute der Vorwurf unberechtigten Nörgelns und der Handhabung eines Maßstabes sachlicher und metrischer Korrektheit gemacht, die der Individualität des Dichters nicht gerecht wird. Verbreitete sich die Kunst solcher Textkritik selbst unter den Philologen nur allmählich, so mußte bei dem Texte der als Wort Gottes geltenden Heiligen Schrift die Pietät um so mehr vorsichtig machen, seinen Urtext nach ihren Regeln ohne weiteres zu behandeln. Es ist unbestreitbar, daß bei vielen dabei das ganz ungerechtfertigte Zusammenwerfen des einst von den apostolischen Zeugen geschriebenen Textes mit der in hohem Maße ungenauen Textgestalt viel mitsprach, die den ersten Herausgebern zuerst in die Hände geraten war. Wer aber bei der Forschung über den neutestamentlichen Urtext und seiner diplomatischen Feststellung in sich nicht etwas von dem Rufe vernimmt: „Ziehe deine Schuhe aus von deinen Füßen; denn der Ort, da du auf stehest, ist heiliges Land!“, und allein nach seinem philologischen Urteil und sprachlichen Geschmac den Text des Neuen Testaments zurechtmachen wollte, dessen philologische Kenntnisse werden ihn nicht davor bewahren, zahllose Fehlgriffe zu machen. Für uns ist es heute leicht, das Ungenügende der Grundlagen des früher allgemein anerkannten Textes einzusehen und darzulegen. Nur fragt es sich, ob wir auch bereits im Besiz einer Methode sind, aus dem weit reicheren Material an Textzeugen, das sich fortwährend angehäuft hat und anhäuft, das, was ursprünglich im Neuen Testamente gelesen wurde, wenigstens mit annähernder Sicherheit herauszufinden.

In der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts hoffte man diesem Ziele nahe zu sein und bald einen fortan allgemein anzuerkennenden Text infolge weitgehender Übereinstimmung herausgefunden zu haben. Seitdem man zuerst schon im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts zu der Erkenntnis gelangt war, daß der Text des Neuen Testaments in gar manchen Handschriften, die in den Bibliotheken sich befinden, beträchtlich anders laute als in dem von Erasmus bis Elzevir besorgten Ausgaben, bemühte sich eine Reihe von Forschern nach dem Vorgang des schon oben erwähnten Württemberger Theologen Bengel, zunächst um Beschaffung und Zusammenstellung der verschiedenen in den Handschriften und Kirchenvätern bekundeten Lesarten der einzelnen Stellen des Neuen Testaments. Deutsche und englische Gelehrte

und auch Amerikaner setzten Jahrzehnte ihres Lebens daran, um die im Abend- und im Morgenlande auffindbaren Textquellen immer völliger zu erschließen und das namentlich für die Evangelien und für die paulinischen Briefe sich anbietende überreiche Material übersichtlich zu ordnen. Man ließ sich vor allem von dem Alter der einzelnen Handschriften leiten, ordnete sie nach ihrer generellen Verwandtschaft zusammen, und strebte darnach, die herauszufinden, welche am meisten einen in sich einheitlichen Text bewahrt zu haben schienen. Auf diese Weise wurde mit einer gewissen Sicherheit nachgewiesen, daß in den Jahrhunderten der großen altkirchlichen Glaubensstreitigkeiten vom ersten Konzil zu Nicäa im Jahre 325 ab sich die Texte, die im Morgen- und im Abendlande gelesen waren, voneinander unterschieden, diese beiden Textgestalten aber sich ebenso von dem früher gebrauchten als antenicänisch bezeichneten Texte, wie von dem später weit verbreiteten unterschieden, der bald als byzantinischer, bald als ein emendierter oder neutraler Text bezeichnet ist. Da nun vornehmlich die aus dem sechsten, fünften oder gar vierten Jahrhundert stammenden Handschriften der sogen. morgenländischen Textklasse angehörten, gelangte man zu einer weitgehenden Bevorzugung ihres Textes. Viele minder gewichtige Einzelheiten blieben unter den vor allem um den Text bemühten Gelehrten wohl noch streitig. Das glaubte man, und mit gutem Rechte, übersehen zu dürfen. Auf diesem Wege schien sich der für die Zeit um 400 bestbezeugte und damals an den geistlichen Metropolen anerkannte Text zu ergeben. Die Einheit in diesem Urteil erschien so groß, daß im Jahre 1896 der Engländer Weymouth ein griechisches Neues Testament herausgab, welches das von der internationalen Textforschung übereinstimmend angenommene Resultat feststellte und daneben auch die Punkte zur Anschauung brachte, über welche die Meinungen noch auseinandergingen. Auch in Deutschland konnte man die Hoffnung äußern hören, man werde alsbald zu einem neuen *Textus receptus* gelangt sein.

Aber diese Hoffnung war eine Täuschung. Immer zahlreicher wurden gerade zur gleichen Zeit die Stimmen in England wie in Deutschland, welche den Maßstab, der bei Beurteilung des Wertes der Textquellen und bei der entsprechenden Ausbeutung eines seiner Zweige von den Textkritikern des verflossenen Jahrhunderts angewandt war, für unrichtig erklärten. Das war die Folge einer strengeren und sorgfältigeren Heranziehung mehrerer Klassen

von Textzeugen, die bis dahin gleichsam nur als flankierende Hilfsstruppen der entscheidenden Hauptmassen beim Streit über die Ursprünglichkeit oder den späteren Ursprung von Lesarten benützt waren. Immer deutlicher wurde die Notwendigkeit, die Zitate der ältesten christlichen Schriftsteller und die ältesten Übersetzungen des Neuen Testaments zur Kritik des Textes der aus späteren Jahrhunderten stammenden Handschriften zu verwenden. Damit aber erzwang sich der im dritten und vierten Jahrhundert offenbar im Abendlande gelesene Text eine viel höhere Einschätzung, als er im Unterschiede von dem sogenannten morgenländischen mit dem bei den Syrern bekannten Text trotz dessen mannigfacher Eigenart zusammentrifft. Es kommt dazu, daß der durch die jetzt in umfassenderem Maße bekannten griechischen Inschriften der römischen Kaiserzeit und durch die Papyrusterte gewährte Einblick in die griechische Geschichts- und Umgangssprache gegen alles das in dem Text der bisher vorgezogenen Handschriften Verdacht erweckt, was mehr der Kunstsprache der klassischen Schriftsteller als dem Vulgärgriechischen der Entstehungszeit des Neuen Testaments gleicht. Dadurch gewinnt es stark an Wahrscheinlichkeit, daß die in den Schulen der alexandrinischen und byzantinischen Grammatiker, Lexikographen und auch Theologen ausgebildeten Abschreiber und Korrektoren der anscheinend sorgfältigst gefertigten Abschriften des Neuen Testaments nach Art mancher Diaskeuasten der Handschriften klassischer Autoren gar manche ursprünglich dastehende Formen und Wendungen mit ihnen passender dünkenden vertauscht haben. Fällt diese Behandlung auch für den Lehrgehalt des Neuen Testaments in keinem bedeutenden Maße ins Gewicht, so kann dabei doch manche eigentümliche Form und Wendung entfernt sein, die durch die vielfach den neutestamentlichen Zeugnissen zu grunde liegende aramäische und alttestamentliche Ausdrucksweise herbeigeführt ist. In dem am wenigsten abgeschriebenen und von den stimmführenden Theologen der alexandrinischen wie antiochenisch (byzantinischen) Schule wenig beachteten prophetischen Buche des Neuen Testaments, der Offenbarung St. Johannis finden sich dementsprechend auch weit mehr grammatische und lexikalische Singularitäten. Freilich hängt dies zum großen Teile auch mit dem eigenartigen Gegenstande der Offenbarung St. Johannis zusammen. Wir können uns deshalb nicht an einem Texte genügen lassen,

der, wenn er auch besser ist als der in der evangelischen Kirche zuerst bekannt gewordenen Erasmische und Elzevirische doch dem Verdachte unterliegt, nach dem sprachlichen und sachlichen Geschmack um Jahrhunderte von der Zeit der Apostel abstehender Theologen zurechtgemacht zu sein, so lange uns noch Hoffnung bleibt, dem ursprünglichen Wortlaut mehr auf die Spur zu kommen.

4.

Um solche Hoffnung als gerechtfertigt erscheinen zu lassen, bedarf es eines kurzen Eingehens auf die uns zu Gebote stehenden Quellen der Textforschung.

Nach dem im Vorhergehenden Bemerkten führen die uns gebliebenen Handschriften im äußersten Falle ins Ende des vierten Jahrhunderts zurück. Danach weisen die Zitate älterer christlicher Schriftsteller und selbst Reste von Schriften gleichzeitiger heidnischer Bekämpfer des Christentums auf den in der früheren Zeit gelesenen Text hin. Hingegen finden sich in dem ältesten Teile des jüdischen Talmud, der diesen gleichzeitig entstand, der Mischna (traditionellen Lehre über den Inhalt des Gesetzes) keine Beziehungen auf das Neue Testament, kaum einzelne Hinweise auf Aussprüche Jesu, die im Kreise der von den Juden als Ketzer geachteten Nazarener sehr entstellt sich mündlich fortgepflanzt hatten. Dagegen bieten wie die griechischen so auch die lateinischen und syrischen christlichen Schriftsteller der ältesten Zeiten von Clemens Romanus an eine Fülle von Zitaten. Bei solchen namentlich, deren Schriften umfangreich sind, lohnt es, und ist es für die Erschließung seines alten Textes förderlich, ihr Neues Testament zusammenzustellen. Wie dies schon vor Jahren bei dem originellen feurigen Karthaginenser Tertullian, dem Schöpfer der lateinischen Kirchensprache versucht ist, erscheint soeben in Oxford (Clarendon Press 1905) eine dankbar aufzunehmende Schrift mit dem Titel: Das Neue Testament bei den apostolischen Vätern. Freilich ist es nicht so leicht, diese Quelle in Fluß zu bringen. Denn wir besitzen von den meisten alten Kirchenschriftstellern noch keine zu solchen Studien ganz geeigneten Ausgaben. Erst jetzt ist die Berliner Akademie der Wissenschaften bemüht solche für die griechischen wie die Wiener solche für die lateinischen christlichen Schriftsteller der alten Zeit herzustellen. — Denn dann erst kann zu bestimmen ver-

sucht werden, inwieweit ihre alten Abschreiber den zu ihrer Zeit und in ihrer Heimat üblichen neutestamentlichen Text gedankenlos oder auch absichtlich in deren Text eingetragen haben. An nicht wenigen Stellen ergibt dies die Beachtung des Zusammenhangs unmittelbar.

Reichere, wenn auch nur mittelbare Zeugen des ursprünglichen Textes des Neuen Testamentes bilden die ältesten Übersetzungen. Beachtenswert sind die alten ägyptischen Übersetzungen, die aus der Zeit vor dem Jahre 300 stammen. Es sind ihrer drei, entsprechend den drei verschiedenen Dialekten der Bewohner des Niltals, die aber erst durch Übersetzung in eine europäische Sprache allgemein benutzbar werden. Eine reichere Ausbeute gewähren dem Forscher das syrische und das altlateinische Neue Testament. Beide liegen uns nicht ganz in ihrer ältesten Gestalt vor. Die noch heute trotz aller späteren Spaltungen der syrischen Christen von diesen gleichmäßig gebrauchte syrische Bibel, Peshitta (die gewöhnliche, allgemein gebrauchte) genannt, ist vermutlich bloß eine Bearbeitung einer älteren Übersetzung, durch welche der Text des syrischen Neuen Testamentes dem gleichzeitig bei den Griechen Syriens gelesenen Texte zur Zeit des Bischofs Rabulas von Edessa (412—435) konform gemacht werden sollte. Schon vor 180 erwähnt H e g e s i p p, ein palästinensischer christlicher Schriftsteller, eine syrische Übersetzung des Neuen Testamentes. Und im Lauf des vorigen Jahrhunderts sind Reste von einer in der syrischen Kirche lange Zeit gebrauchten, vom Apologeten T a t i a n gefertigten Harmonie der Evangelien wie auf dem Sinai eine abweichende syrische Evangelienhandschrift gefunden. Auch bei dem ältesten rechtgläubigen Kirchenvater der syrischen Kirche, dem Mönche Ephräm von Edessa, finden sich Zitate aus einer etwas abweichenden syrischen Übersetzung. In welchem Verhältnis diese aber auch zueinander stehen, so bietet immer die Vergleichung der Peshitta und ihrer Vorgänger, soweit sie uns zugänglich sind, eine dankenswerte Handhabe für die Feststellung dessen, was in unsere ältesten griechischen Handschriften, die jünger als sie sind, durch modernisierende Hände späterer Jahrhunderte hineingebracht ist. Die zahlreichen Handschriften der Peshitta weichen zum Glück von einander kaum ab. —

Bei den lateinischen Übersetzungen des Neuen Testamentes findet ein ähnliches Verhältnis statt. Das legitime Neue Testament der römischen Kirche, die von den Päpsten Sixtus V. und Clemens VIII. approbierte *Vulgata*

ist im wesentlichen nur eine neue Auflage der für den Papst Damasus von 384 ab durch Hieronymus gefertigten Übersetzung des griechischen Neuen Testaments ins Lateinische. Bei ihr hat dieser sich mehr als beim Alten Testament an die schon vorhandenen älteren Übersetzungen gehalten, so daß gerade die Stellen derselben, deren Latein minder elegant und ungelenter sich lesen, sich als jenen entnommen verraten und auf den ihnen zugrunde liegenden griechischen Ausdruck deutlicher zurückweisen. Doch sind wir für dessen Erkenntnis auf sie nicht beschränkt. Fleißige Nachforschungen des vorigen Jahrhunderts in den Bibliotheken des Abendlandes bis nach Irland hin haben ergeben, daß sich eine Reihe von Vorgängern der hieronymianischen Arbeit auffinden lassen. Das Zeugnis dieser altlateinischen Übersetzungen erheischt um so mehr Beachtung, als es nicht selten mit dem der Peshitta und der anderen Syrer zusammentrifft, und dabei von dem der ältesten griechischen Handschriften vielfach abweicht. Dadurch leitet es zu einer anderen Wertung und Klassifikation der griechischen Handschriften an und zur Aussonderung einer Reihe unter den jüngeren derselben, die als beachtbare Zeugen des älteren westlichen Textes des Neuen Testaments auf diesem Wege kenntlich werden. Bei der Schätzung der Lesarten der altlateinischen Übersetzungen sollte man indes wiederum nicht einseitig verfahren, wie es manche Forscher tun. Man muß des eingedenk bleiben, daß auch beim einstigen Abschreiben altlateinischer Übersetzungen mancherlei Zufälligkeiten mitsprachen, und deshalb nicht jeder singuläre Ausdruck in einer solchen als eine sichere Spur einer beachtenswerten alten griechischen Lesart angesehen werden darf. Soll die Textkritik nicht zu einem bloßen Rätselspiel mit den vorhandenen Lesarten ausarten, so wird auf eine neue sorgsame Gruppierung aller Textzeugen in Klassen zu sinnen, und aus dem Grade ihrer Übereinstimmung oder etlicher Hauptzeugen aus ihnen der Wegweiser zum Ursprünglichen zu suchen sein. Freilich wird die Anwendung solch' allgemeiner kritischer Prinzipien sich in vielen Einzelfällen sehr mannigfach spezifizieren. Das hat die Kunst der Textkritik mit jeder anderen Kunst gemein.

Bei der Menge der Handschriften namentlich für die Evangelien und für die paulinischen Briefe ist eine neue Klassifizierung derselben, wie sie deren Vergleichung mit den ältesten Übersetzungen und den Zitaten der Kirchenväter anrätig macht, die nächste Aufgabe. Wir sind zu der Annahme

berechtigt, daß nach den sehr umfassenden, durch große Mittel ermöglichten Vorarbeiten für eine neue Ausgabe der neutestamentlichen Schriften in ihrer erreichbaren ältesten Gestalt durch von Soden in Berlin die durch die Jahrhunderte hindurchgeretteten Handschriften des Neuen Testaments in der Hauptsache uns bekannt gemacht werden, und nun unter sich, vornehmlich aber den schon besprochenen, andersartigen Zeugen des neutestamentlichen Textes gegenübergestellt werden können. Hierfür haben ihre äußern Unterschiede, die für ihre Katalogisierung sehr wichtig sind, nur geringe Bedeutung. Ihre Anfertigung in einem der Jahrhunderte zwischen dem fünften und dem fünfzehnten, ihr Umfang, der sich bald bloß auf einzelne Teile des Neuen Testaments wie die Evangelien oder die Briefe oder auf alle seine Schriften erstreckt, sprechen dabei nur mittelbar mit. Ebenso wenig hat es viel zu sagen, ob ein Roder in Großschrift (in Majuskeln), oder in Kleinschrift (in Minuskeln) geschrieben ist, da beide Schriftarten lange nebeneinander in Gebrauch waren, und ein solcher in Kleinschrift nach einer alten Vorlage mit einem guten und interessanten Texte gefertigt sein kann. Wie es keinen fehlerlosen Druck gibt, so noch weniger eine in allen Teilen und Lesarten zuverlässige, fehlerlose Handschrift. Darauf deutet schon der Umstand, daß an mancher zwei und drei Korrektoren tätig gewesen sind, die handgreiflich ihrerseits auch Fehler hineinbrachten. Auch das muß bei ihrer Wertung im ganzen in Rechnung gezogen werden.

Die Bedeutung des Zeugnisses einer Handschrift hängt vor allem von dem Charakter ihres Textes im allgemeinen ab. Wiewol die Philologen bei dem Text der Schriftstellern des Altertums es durchweg mit einer weit geringeren Anzahl von Textzeugen zu tun haben, so erleichtern sie sich das Urtheil über dieselben durch Anlegen von Ahnentafeln der jüngsten Handschriften, und machen sich so das Verwandtschaftsverhältniß der Textzeugen nach allen Richtungen plastisch klar. Bei den Schriften des Neuen Testaments schwankt die Zahl der Handschriften zwischen etwa 200 für die Offenbarung St. Johannis und beinahe anderthalb Tausend für die Evangelien. Viele derselben, wie namentlich Lektionarien, die kirchlichen Vorlesebücher für die Reihe der jährlichen Gottesdienste, enthalten freilich nur Bruchstücke. Die kritische Bearbeitung des neutestamentlichen Textes macht, zumal vielfach der Wert einer Handschrift nicht für alle Teile des Neuen

Testamentes der gleiche ist, viel größere Schwierigkeit, und macht weit umständlichere Vorarbeiten erforderlich. Sie kann, wenn sie sicher gehen und nicht abermals sich zu einer Einseitigkeit wie die Arbeit des vorigen Jahrhunderts verlocken lassen will, nur langsam zu Werke gehen und fortschreiten. Aber mit Hülfe des Lichts, das die Schriften der Kirchenväter und die Übersetzungen auf den Text der Handschriften fallen lassen, wird sich auch wenigstens für einige größere Gruppen von Handschriften ihr tatsächlich historisches oder, wenn man lieber so sagen will, genealogisches Verhältnis zueinander ermitteln lassen. Dadurch wäre dann aber eine Basis für eine gesicherte, nicht willkürliche Schätzung der verschiedenen uns vorliegenden Textgestalten gewonnen. Fehlt es der evangelischen Kirche der Gegenwart nicht an der rechten Hochachtung vor der heiligen Schrift als dem Worte Gottes und an der Lust zu biblischen Studien, so werden sich auch die Kräfte für die mühsamen Arbeiten, behufs Herausarbeitung dieser Basis finden. Die Kritik des newtestamentlichen Textes kann dann erst über ein methodenloses, rein subjektives Hin- und Hergerede bei den einzelnen Stellen und den toten Punkt einer bloß willkürlichen Beurteilung von Lesarten, die durch einen neuen, oft sehr unbedeutenden Fund augenblicklich in den Vordergrund getreten sind, hinauskommen. Denn die letzte Entscheidung liegt in vielen Fällen bei einer deutlicheren Erkenntnis der Textgeschichte und namentlich ihrer dunklen Anfänge, zu der die Handschriften allein am wenigsten anleiten.

Die letzten Ausführungen könnten nun bei den Lesern die Anschauung hervorrufen: infolge der Menge der voneinander abweichenden Zeugen stände es um den sicheren Text des Neuen Testamentes sehr bedenklich. Das tut es aber doch nicht, wenn sich auch mit der Auffindung jedes neuen Textzeugen die Menge der Lesarten steigert.

Ihr größter Teil besteht nämlich bloß aus Verschiedenheiten in der Rechtschreibung. Diese haben aber allein für den eine gewisse Bedeutung, der sich bemüht, auch dadurch einen Einblick in die Gruppierung der Handschriften von textgeschichtlichen Gesichtspunkten aus zu gewinnen. Ob z. B. der Name Johannes in einer oder der anderen Handschrift allein in den Schriften des Lukas nur mit einem „n“ geschrieben ist, das ist für das Verständnis des Neuen Testamentes durchaus gleichgültig. Dennoch liegt darin ein Anzeichen dafür, daß des Lukas Schriften zuerst eine Zeitlang allein

zusammen verbreitet sind, wie dies infolge ihrer ursprünglichen Bestimmung für Theophilus (Luk. 1,1; Apg. 1,1) natürlich ist. Die betreffende Handschrift kann deshalb auf eine sehr alte Handschrift, welchen Ursprungs bleibt dabei freilich noch fraglich, zurückgehen. Im letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts betrachtet nämlich bereits Irenäus das vierfache Evangelium als eine Einheit und allbekannte Größe. Eine zweite große Klasse von Abweichungen in verschiedenen Handschriften besteht aus Schreibversehen, die den Ausdruck und Sinn der Stellen ganz unberührt lassen. Oder an welcher Stelle könnte viel davon abhängen, ob es in ihr heißt: er sagte oder er sprach, er äußerte sich, er antwortete. Wie unbedeutend dergleichen an sich ist, so gewinnt es an parallelen Stellen der drei ersten Evangelien oder der Briefe an die Epheser und Kolosser doch für den Forscher Bedeutung, sobald festzustellen gilt, welche Wendung einer der Schriften etwa eigentümlich ist. Denn für die Bestimmung des Gesamtcharakters einer Handschrift kann die Abweichung vom Ursprünglichen selbst in derartigen Kleinigkeiten bezeichnend sein. Zieht man nun aber diese beiden ersten Klassen von Abweichungen, die sich im überlieferten Texte des Neuen Testaments vorfinden, ab, so bleibt nur noch ein kleiner Teil von voneinander abweichenden Stellen übrig. In der Mehrzahl dieser ist der Ausdruck des gleichen Gedankens bei dem einen Teil der Zeugen deutlicher, bei dem anderen knapper, oder bei dem einen schöner, bei dem anderen vulgärer. Für den Sinn und Zusammenhang der Sätze hat es nicht viel zu sagen, ob der einen oder der anderen Seite zugesprochen wird, das Ursprüngliche zu geben. So ergibt sich z. B. Hbr. 10,34, je nachdem man fast nur in einem Wort ein Jota stehen läßt oder es für ursprünglich fehlend ansieht, der verschiedene Sinn „denn ihr habt mit den Gefangenen Mitleid gehabt“ oder „denn ihr habt mit meinen Banden Mitleid gehabt“, wie z. B. die lateinische Vulgata liest. Der Gedanke der apostolischen Ausführung ändert sich bei beiden Lesarten kaum. Für den Ausleger des Neuen Testaments ist es indes nicht unwichtig, ob die Lesart der Vulgata aus einer vielleicht nur unwillkürlichen Konformation der Stelle mit Phil. 1,14. 17 seitens eines Abschreibers hervorgegangen ist, der Paulus auch für den Verfasser des Briefes an die Hebräer hielt.

So bleibt endlich nur eine sehr kleine Zahl von Stellen, an denen die abweichenden Lesarten nicht allein für die

theologische Forschung von Interesse ist, sondern auch für Glaubensfragen von Belang werden kann. Infolge des Mißbrauchs, den die Nestorianer mit Hbr. 2,9 trieben, ist eine Lesart in dieser Stelle aus den Handschriften so gut wie verschwunden, die sich von Origenes ab bei einer Reihe von Kirchenvätern findet. In unserem Neuen Testamente finden sich dort die Worte: „auf daß er (Jesus) von Gottes Gnaden für alle den Tod schmeckte“. Bei den Kirchenvätern lautet dagegen der Satz: „auf daß er ohne Gott für alle den Tod schmeckte“, und im Falle ihrer Ursprünglichkeit ließe sich daraus mancherlei über Christi Wesen folgern. Bei näherer Betrachtung zeigt sich indes, daß die Worte „ohne Gott“, wie man sie auch verstehen will, für den Gedanken der Stelle da, wo sie stehen, zu stark betont sind, und daß sie sich dadurch, wie heute fast allgemein anerkannt wird, als eine Randglosse vertragen, die zuerst nur zu den Worten Vers 8: „hat er (Gott) nichts gelassen, das ihm nicht untertan sei“ gemacht, später in den Text und dazu an eine falsche Stelle geraten ist. Nur noch ein Beispiel aus vielen! So lesen wir in einem Teil der Textquellen Offb. 22,14 die Worte: „selig sind, die ihre Gewänder waschen“ (vgl. 7,14), und in einem anderen dafür: „selig sind, die seine Gebote halten“. Beide Sätze kann der Apostel Johannes laut Zeugnis seiner Briefe und der Offenbarung selber ursprünglich geschrieben haben, und für den Glauben und selbst für den Zusammenhang macht es nichts aus, welche Lesart man vorzieht. Ähnlich, wie in diesen beiden Fällen steht die Sache aber immer, sobald man sich nicht durch irgend eine vorgefasste Meinung blenden läßt. Für den einfachen Bibelleser, der nicht darnach trachtet, auf Grund irgend einer etwas anders lautenden Stelle, als im Text der landesüblichen Übersetzung steht, eine Sondermeinung festhalten zu können, hat selbst die Kenntnis der in bedeutenderem Maße abweichenden Lesarten keinen besonderen Wert. Für die theologische Wissenschaft ist die Kenntnisnahme von denselben dagegen in mehrfacher Hinsicht unerläßlich. Über Ursprung und Wert einer Handschrift liegt in dem Vorkommen mehrerer oder weniger Sonderlesarten und selbst öfters auch nur einer einzigen in der Geschichte bedeutsam gewordenen ein beachtbarer Aufschluß. Auch werfen solche etwas Licht auf die gewisse Perioden der Kirchengeschichte bewegenden Gedanken. Doch dürfte es sich in der That empfehlen, jedem, der die wichtigeren Lesarten kennen

zu lernen wünscht, durch Ausgaben vom Neuen Testament in den Landessprachen mit sie kurz angehenden Noten die Möglichkeit dazu zu eröffnen, wie es schon längst neben Luthers geistgewaltiger Verdeutschung des Neuen Testaments Ausgaben gibt, die den griechischen Text wörtlicher wiedergeben. Doch kann nur ein Mangel an aller praktisch-seelsorgerischen Erfahrung die Forderung stellen lassen, allen deutschen Ausgaben des Neuen Testaments ausnahmslos solche Anmerkungen beizufügen.. Für die Mehrzahl sogar der Gebildeten unter unseren Zeitgenossen, die noch hin und wieder oder auch fleißig in der Bibel lesen, würde dies nur zu einem Quell der Ungewißheit im Glauben werden. Denn ohne Belehrung über deren Wert und Sinn und noch gewisser ohne Möglichkeit sich über die Ungleichheit der Bezeugung zu unterrichten und sich ein Urteil zu bilden, würde der Erfolg nur die Meinung sein: die eine Lesart sei so gut oder so schlecht wie die andere. Damit aber würde bloß Ungewißheit über das Wort der Schrift in vielen Herzen gepflanzt werden. Vielsach würde also das gerade Gegenteil von dem, was die Reformation durch die unbeschränkte Verbreitung der Bibel in den Gemeinden erzielen wollte und erzielt hat, durch eine solche Einrichtung gefördert werden.

5.

Kann nun auch die Kritik des Textes des Neuen Testaments, wie selbst das Beste in der Welt dem Mißbrauch offen steht, in den Dienst der falsch berühmten Kunst, der sogenannten höheren historischen Kritik gestellt werden, so hat sie an sich mit der die Bibel zerstörenden Tendenz nichts zu tun. Sogar wenn sie in einer gewissen äußeren Ähnlichkeit den höchstens sekundären Wert und die Nichtzugehörigkeit einzelner Abschnitte zu den apostolischen Schriften darthut, so wandelt sie nur in den Bahnen Luthers, der alle Bücher, welche das griechische und lateinische Alte Testament über das hebräische hinaushaben, von diesem absonderte und für Bücher erklärte, welche der Heiligen Schrift nicht gleich zu achten, aber gut und nützlich zu lesen sind.

In unserm Neuen Testament finden sich vier Stellen der Art. Bis zum Schluß des vierten Jahrhunderts kannte man den dogmatischen Schluß des Unser Vater im Ev. Matthäi (6,13) nicht. Es ist ein nicht vom Herrn selber stammender, auch Luk. 11,2—5 sich nirgends findender alter liturgischer

Zusatz zum Gebet des Herrn, der deshalb in der lutherischen Abendmahlsliturgie nie mitgesprochen ist. Wie schon früher bemerkt ist, stammt ferner der Schluß des Markus-evangeliums (Kap. 16,9 ff.) erst aus dem Anfang des zweiten Jahrhunderts, während das ursprüngliche Evangelium aus unbekannter Veranlassung (vgl. S. 8f.) mit 16,8 abbricht. Ebenso bezeichnet schon Hieronymus um 400 die Perikope von der Ehebrecherin Joh. 7,53—8,11 als in vielen griechischen und lateinischen Handschriften fehlend, und ihre unsichere Überlieferung wie ihr sprachlicher Habitus erweist sie als von Johannes selber nicht geschrieben. Endlich ist die Stelle 1. Joh. 5,7 erst aus der Vulgata in zwei griechische Handschriften des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts hineingekommen, und bei keinem Kirchenvater vor dem fünften Jahrhundert trotz der heftigen trinitarischen Verhandlungen der früheren Zeit erwähnt. Bereits Luther hat dies Komma Johanneum nicht mitübersezt, und nur unverständige Buchdrucker haben es wieder in das deutsche Neue Testament eingeschwärzt. Durch die Nichtanerkennung dieser unapostolischen Abschnitte als solche wird niemandem etwas vom Worte Gottes genommen. Keiner christlichen Lehre wird dadurch der gewisse Schriftgrund entzogen. Durch sie bekunden wir nur, daß wir dem Worte Gottes ebenso nichts zusezen, wie nichts wegnehmen lassen wollen, und daß wir nicht der Kritik, sondern nur jeder willkürlichen Kritik abgeneigt sind.

Die Kritik des neutestamentlichen Textes ist für den Ausleger des Neuen Testaments eine unabweisliche Pflicht. Denn alle Textquellen, und am meisten die, welche aus der ältesten Zeit stammen, sind ebenso wie durch Motten, Stockflecken und Verbrauch auch durch mancherlei Schreibfehler verderbt. Daß aber in den letzten Jahrzehnten die Erkenntnis sich aufgedrängt hat, wie der bislang verfolgte Weg noch am Ziele vorbeigeführt hat, das darf die theologische Wissenschaft nicht lässig machen. Es macht nur um so mehr zur Pflicht, durch die Fehler der Vergangenheit belehrt auf diesem Forschungsgebiet unverzagt ein Neues zu pflügen. Rom ist nicht in einem Tage gebaut, und so wird es auch beim Aufsuchen eines wirklich durch den Urwald der neutestamentlichen Textzeugen hindurchführenden Weges nicht befremden, daß wir uns tatsächlich zu der Parole geführt sehen: „eile mit Weile!“ Einerseits ist es geboten, die textkritische Arbeit nicht auf dem toten Punkte zu belassen, zu dem wir auf dem alten Wege zur Zeit gelangt sind, und

nicht mit einem Kritiker, der sonst gleich einem eifrigen Antiquitätenkrämer sehr geschäftig ist, alle Sonderbarkeiten der Textquellen hervorzukramen, mit einem skeptischen: „Was nun?“ davon Abstand zu nehmen, mehr Klarheit zu schaffen. Andererseits haben wir uns auch vor jeder Überstürzung zu hüten, die in stolzem Vertrauen auf die eigne Diagnose an die Stelle des alten in seinen Fugen trachenden Baues flugs einen neuen stellen will, oder an diesem auf irgend eine Weise herumbessern zu können vermeint.

Der Philologe mag bei seinem im Vergleich mit dem fast übergroßen Reichtum an Hilfsmitteln und Textzeugen der neutestamentlichen Textkritik stets nur sehr beschränkten kritischen Apparat hin und wieder genötigt sein, eine abstruse Lesart eines seiner Zeugen für irgend einen klassischen Text unter die Lupe zu nehmen, um dadurch darauf geführt zu werden, was hinter dem von Diastemasten geglätteten Text, der am meisten bezeugten ist, eigentlich steckt. Bei der Forschung nach dem ursprünglichen Text der neutestamentlichen Schriften wird ein solches Verfahren zur Willkür. Allein der erst zweifellos festgestellte Charakter und Wert aller Klasse von Textzeugen kann berechtigten auch ihre Singularitäten in Rechnung zu ziehen. Sonst würde das Durchstöbern der Textquellen nur zum Anlaß dafür werden, im neutestamentlichen Text zahllose Disharmonieen aufzufinden. So hat ein philologischer Kritiker etliche lateinische Textzeugen gefunden, nach denen Mt. 2,14 der durch Jesus von seiner Zollstätte weg in den Kreis seiner Jünger berufene Zöllner Jakobus ein Sohn Alphäi genannt ist. Flugs konstatirt er: so hieß der Zöllner dieser Erzählung nach Mt. Matthäus, nach Mt. Jakobus, nach Luk. Levi. Eingenommen für jene lateinischen Zeugen, erkennt er, daß der Abfasser ihrer gemeinsamen Vorlage, weil sonst kein Levi Alphäi Sohn, im Neuen Testament vorkommt und er sich nicht sagte, daß unter Israel der Name Alphäus ebenso gut wiederholt vorkam wie viele andere, und es deswegen ebenso gut einen Levi, des Alphäi Sohn, der jüdischen Benennungsweise zufolge geben konnte wie einen Jakobus, des Alphäi Sohn, ohne des letzteren Bruder zu sein, eine ihm bekannte Person für eine ihm unbekannte eingesetzt hat. In Wirklichkeit beweist der zweite Evangelist durch seine von den Textzeugen des verschiedensten Ursprungs bekundete Angabe seine individuelle Kenntnis der obwaltenden Verhältnisse.

Nur der Textkritiker läßt sich durch seine einseitige Betonung der Absonderlichkeiten der lateinischen Quellen verleiten, das zweifellos vorliegende Quiproquo auf der falschen Seite zu suchen, und schafft Disharmonieen, wo keine sind.

Ein Vergreifen derart und zwar ein viel bedenklicheres müßte aber noch weit öfter vorkommen, falls es zur Maxime würde, überall, wo sich der Gedankengang der Darlegungen der Zeugen Christi nicht schlantweg als leicht erkennbar erweist, in Rechnung darauf, daß der Text des Neuen Testaments ein alter Text ist und von Anfang an mancherlei Schicksalen unterlegen haben kann, Umstellungen und Verbesserungen für angezeigt und geboten zu erachten. Aus sogenannten inneren Gründen ist einst der gnostische Textkritiker des zweitens Jahrhunderts Marcion, und im vorigen Jahrhundert mancher holländische Textkritiker rigoros mit dem Texte des Neuen Testaments verfahren. Ein solches Verfahren bleibt bedenklich, auch wenn es wie zur Zeit in Deutschland in wohlmeinender Absicht eingeschlagen wird und man dem Gedankengang von Abschnitten wie Joh. 1,1—18 durch in den Zeugen gar nicht oder kaum angedeutete Korrekturen und Umstellungen aufhelfen zu können vermeint. Es ist kaum zu begreifen, wie nicht jeder einsieht, daß solche Wagstücke ein gar zweischneidiges Schwert sind. Wer in der Weise nach seinem subjektiven Geschmack und Urteil neutestamentlichen Abschnitten eine ihm entsprechend erscheinende Gestalt gibt, der verliert alles Recht, solche zu bekämpfen, die mittelst eines gleichen oder ähnlichen Verfahrens das Neue Testament so zurecht zu schneiden streben, wie es nach ihrem Urteil aus religionsgeschichtlichen Gründen ursprünglich nur hat aussehen können. Wer es aber vermeiden will, daß die Kunst der Textkritik nicht in den Augen vieler das Ansehen einer Taschenspielerkunst erhält, die aus ein und derselben Flasche jedes beliebige Getränk auszuschenken vermag, wird es für seine erste Pflicht erachten, sie von Korrekturen und Konjekturen aus solchen inneren Gründen freizuhalten.

Die richtige Bearbeitung des neutestamentlichen Textes ist zweifellos eine Kunst, wie alle philologische Textkritik. Sie ist aber deshalb nicht für eine bloß philologische Kunst zu erklären; — sie muß vielmehr eine theologische bleiben. Alles Kunstgewerbe in Metall ist sich verwandt, und doch ist darum, wer in Alfenide, Kupfer, Stahl und Zinn künstlerische Arbeiten zu fertigen versteht, nicht auch schon geschickt in Gold und Silber zu arbeiten. Zur Beschäftigung mit

dem Text des Neuen Testaments bedarf es neben allgemeiner Kenntniss der Gesetze der Textkritik auch theologischer Einsicht und eines gewissen biblischen Geschmacksinnes. Selbst der Herausgeber eines klassischen Textes bedarf einer genauen Kenntniss seines Schriftstellers und einer gewissen Kongenialität mit ihm. Bei der eigenthümlichen Geistesart des Neuen Testaments liegt die Sache um so mehr so, daß eine noch so große philologische Einsicht allein nicht befähigt, über seinen ursprünglichen Ausdruck, vornehmlich an den schwierigsten Stellen zu entscheiden. Sie verführt wol gar dazu, in dem Text eines Briefes, in dem Töne der ernstesten Bußpredigt erklingen und lediglich der Schwung einer prophetischen Mahnrede zu finden ist, griechische Metra aufzustöbern. Um unter den sich darbietenden Texten die ursprünglichen apostolischen Bestandteile herauszufinden, bedarf es nicht nur einer eingehenden Kenntnissnahme von den kirchlichen Richtungen und den Lehrunterschieden der früheren, besonders der allerersten christlichen Jahrhunderte, sondern vor allem auch einer innigen Geistesgemeinschaft mit den Zeugen Christi. In vielen Fällen helfen alle Kunstregeln und alle technische Übung nicht aus. Allein das christliche Feingefühl des Forschers, der den apostolischen Zeugen geistesverwandt ist, ist geeignet, das wahrhaft Apostolische herauszufühlen, nachdem er alle übrigen Hülfsmittel in Bewegung gesetzt und die am besten bezeugten Lesarten festgestellt hat. Die Kritik des neutestamentlichen Textes muß deshalb immer in erster Linie eine Domäne der Theologie verbleiben.

In diesem Überblick über die Verhältnisse auf dem Gebiete des Textes des Neuen Testaments ist nicht der Ort, die mühsamen Wege auch nur zu skizzieren, auf denen dem Ursprünglichen unter dem reichen Material nachzuspüren ist. Die Lösung der Aufgabe, die unsere Zeit sich stellen muß, würde viel leichter sein, wenn die Orte und die Zeiten der Entstehung von Handschriften und Übersetzungen bekannt wären. Denn dann würden die Einflüsse, unter denen deren Unfertiger gearbeitet haben, viel eher vorstellbar werden. Datirte Handschriften gibt es aber nur erst von der Zeit des beginnenden Mittelalters an und auch da nur vereinzelt. Außer durch die auch nicht stets ganz sicher leitenden paläographischen Anzeichen muß jetzt der Forscher durch die Verwandtschaft und Abhängigkeit der Handschriften voneinander leiten lassen. Die Orientierung hiernach ist aber deshalb schwierig, weil sich bei der Herstellung von Hand-

schriften und Übersetzungen gar oft die verschiedensten Fäden miteinander verschlingen. So sind sogar in des Hieronymus lateinischer Übersetzung den Evangelien Prologe vorangestellt, welche auf eine in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche weitverzweigte und auch in Rom sehr tätige häretische Partei, die der sog. Monarchianer, zurückführen. Was für ein Schlaglicht fällt damit auf einen Teil der altlateinischen Evangelienübersetzungen! — Gerade das oben besprochene ungenügende Ergebnis der Arbeit des letzten Jahrhunderts am Texte des neuen Testaments legt die Notwendigkeit dar, daß erst viele Vorarbeiten vollzogen werden müssen, bevor der genauere Weg zur Lösung der Aufgabe, die unserer Zeit gestellt ist, den möglichst ältesten, wenn nicht gar den ursprünglichen Text, soweit als möglich, festzustellen, erkannt werden kann. Bei dieser Sachlage ist jeder Beitrag, auch wenn er über ein Teilgebiet wie etwa über das der griechischen Handschriften in Groß- und Kleinschrift Aufschlüsse zu erteilen verspricht, mit Dank aufzunehmen. Weil es sich aber beim Neuen Testamente um den Quellpunkt des christlichen Glaubens handelt, darf auch eine so großartige, mit reichen Mitteln und vielen Arbeitsgehülfen betriebene Erscheinung, wie die teilweise schon vorliegende Ausgabe der Schriften des Neuen Testaments auf Grund ihrer Textgeschichte des Berliner Professors von Soden keinen sofortigen Beifall beanspruchen. Die strenge Beachtung der apostolischen Mahnung: „Prüfet alles und das Gute behaltet!“ (1. Theff. 5,21) wird auch da überall am Orte sein.

6.

Die innere Stellung, welche ein evangelischer Christ zum Text des Neuen Testaments einzunehmen hat, ist, wie nun noch betont werden muß, diese. Vor allem ist nach dem Urteil aller Sachverständigen die Substanz des neutestamentlichen Textes trotz aller Geschicke, die er wie alle handschriftlich fortzupflanzenden Schriften durchgemacht hat, sicher erhalten. In der wohl verbürgten Hauptmasse des Textes besitzen wir das Zeugnis der Apostel, wie es von diesen an die erste Christenheit ergangen ist. Da im Anfange keine einzige Gemeinde im Besitz aller neutestamentlichen Schriften war, besitzen wir es sogar in größerem Umfange als sie. Alle Unerfahrenheit und Torheit, alle Gleichgültigkeit und alles

Besserwissenwollen derer, die mit dem Texte des Neuen Testaments im Laufe der vielen Jahrhunderte sich zu tun machten, haben uns darum nicht zu bringen vermocht, daß wir auch in dieser Hinsicht mit Luther jubeln dürfen: „Das Wort sie sollen lassen stahn und keinen Dank dazu haben.“ Wer den zu seiner Zeit bekannten Text in seine Muttersprache treu übersezt las, hat darum allezeit den Weg zum Heile finden und den Zug des Vaters zum Sohne durch das Wort des Neuen Testaments an seinem Herzen verspüren können.

Dabei hat sein Text vom ersten Jahrhundert an bis zu dem unsrigen allerdings auf die einzelnen Wörter und Satztheile angesehen gar verschieden ausgesehen. Beim Nachforschen in den Jahrhunderten nach den noch erkennbaren Textgestalten des Neuen Testaments würde sich wohl eine reiche Zahl von Paralleltexten herstellen lassen. Doch wäre der Unterschied bis auf einzelne Ausnahmen kein sachlicher und nach Gottes Vorsehung überhaupt nicht so groß, daß der Gebrauch irgend eines derselben geradezu zum Schaden gereichen könnte. Nur ein ungesundes religiöses Interesse könnte selbst den gewichtigsten Unterschieden eine Bedeutung hinsichtlich des Hauptzwecks der Schrift beimessen, nütze zu sein zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung und zur Züchtigung in der Gerechtigkeit.

Da nach Christi Wort in der Welt Ürgernis kommen muß, so darf es uns gar nicht Wunder nehmen, daß es auch dem Wort des Herrn auf Erden selbst in seinen Buchstaben eben so ergangen ist wie ihm selber, daß die Bedeutung seines Wortlauts verkannt, daher nicht mit rechter Treue behandelt ist, und daß viele, die seinem Geiste bewußt oder unbewußt widerstrebten, sich versucht fanden, es meistern zu können. Gar oft zeigen die in den Text des Neuen Testaments eingedrungenen Mißverständnisse, daß die in ihm dargebotene Gotteserkenntnis oder der bekundete Heilsrat den Menschen zu hoch und zu wunderbar war und sie ihn nicht begreifen konnten. Daran, daß vieles im neutestamentlichen Text offenbar von früh an durch seine unklassischen, vulgären Formen, die es seiner Zeit gemäß und um ihretwillen einhalten mußte, vielen Anstoß gab, sollten eben der Menschen Herzen offenbar werden. Und wenn jemanden heutzutage die aus mancherlei Ursachen gebrechliche Gestalt der neutestamentlichen Textüberlieferung zum Wesen der Heiligen Schrift nicht recht zu passen dünkt, so halte er sich

nur auch das Wort Pauli vor: „Die göttliche Torheit ist weiser denn die Menschen sind und die göttliche Schwachheit ist stärker denn die Menschen sind.“ (1. Kor. 1,25). Hat es Gott gefallen, das Zeugnis von seiner Offenbarung in Christo nicht in monumentalen Urkunden, deren Text für alle kommenden Jahrhunderte feststeht, der Nachwelt überliefern zu lassen, so haben wir auch daraus abzunehmen, daß nicht der Buchstabe, sondern der Geist lebendig macht, und nur, die selig sind, die da nicht alles handgreiflich verbürgt sehen wollen, sondern die da seinem Wort und Wert glauben.

Ist nur die rechte Liebe zur Wahrheit in den Herzen unseres Geschlechtes, so wird gerade der Zustand der Überlieferung des neutestamentlichen Textes und die Schwierigkeiten, die er bietet, den Eifer in uns lebendig machen, den Anzeichen des Ursprünglichen noch genauer denn bisher nachzuforschen, und die rechten Wege zu seiner Feststellung wissenschaftlich klarzulegen, also uns zu dieser unserer Zeit ins Wort und in sein Studium hineintreiben. Nicht die verworrene Lage der Textüberlieferung und die Schwierigkeit ihrer Aufhellung, sondern allein die Unlust, mit des Herrn Wort sich zu beschäftigen, würde die Schuld tragen, wenn die Kirche des zwanzigsten Jahrhunderts in der neutestamentlichen Textforschung nicht recht vorwärts könne. Lassen wir uns nicht als solche erfinden, die da weichen, sondern die des Wortes wahrnehmen, das uns gegeben ist! —



Biblische Zeit- und Streitfragen. 1:8

Herausgegeben von

Lic. Dr. Boehmer und Lic. Dr. Kropatschek.

Die neue Botschaft in der Lehre Jesu.

Von

D. Philipp Bachmann,

Professor der Theologie in Erlangen.



1905.

Verlag von Edwin Runge in Gr. Lichterfelde-Berlin.

Kultus, der ganzen frommen Lebensordnung und Denkweise. Diese Mächte waren um ihn her sogar besonders stark. Denn ihrer allgemeinen Art nach gehörte die Zeit Jesu durchaus zu den bloß konservativen und reproduktiven Perioden der Religionsgeschichte Israels. Die Synagogen waren es ja vor allem, in denen damals das religiöse Leben der Juden sich bildete und nährte; in der Synagoge aber herrschte der Schriftgelehrte und er war der Hüter der Überlieferung. Nicht ein öffentliches, rechtlich umschriebenes oder gar besoldetes Amt gewährte ihm als solchem seinen Einfluß. Die Schriftgelehrten waren an sich Privatpersonen wie andre auch; nicht wenige von ihnen gewannen mit ihrer Hände Arbeit das Brot. Aber sie unterschieden sich von den andern durch ihre theologische Fachbildung. Der hl. Schrift widmeten sie ein zähes Studium. Sie verstanden, was der gemeine Mann zur Zeit Jesu nicht mehr vermochte, Hebräisch, die Sprache des Alten Testaments; dieser war darauf angewiesen, durch sie sich die Schrift, die er hören wollte, in die aramäische Volkssprache übertragen zu lassen. Die gottesdienstlichen Vorträge in den Schulen lagen zwar nicht ausschließlich und grundsätzlich, aber doch tatsächlich größtenteils in ihrer Hand. Sie schufen auf grund des alttestamentlichen Gesetzes das jeweilig geltende Recht. Als Seelenführer traten sie dem Einzelnen oft unmittelbarst nahe; ohne ihre Hilfe war er gar nicht imstande, die verwickelten Vorschriften des Gesetzes und die „Aufsätze der Ältesten“ gewissenhaft auf die einzelnen Lebenslagen anzuwenden. In ihren Lehrkursen sammelten sich die geistig Strebsamen der israelitischen Jugend. So hatten sie Gelegenheit, nach allen Seiten Einfluß zu üben. Sie übten ihn aber durchweg im Sinne eines strengen Gehorsams gegen das, was von den Vätern her kraft der Schrift in religiösen Dingen Rechtens war und als Recht galt. Schatten und Licht ihrer Wirksamkeit stammte aus dieser ihrer eigentlichsten Art. Zwar unterlagen sie damit selbst wieder der Bewegungsweise, auf welche sich das Judentum überhaupt seit dem Ersterben des prophetischen Geistes in religiösen Dingen angewiesen sah; aber sie halfen zugleich dazu, daß diese Bewegungsform als die höchste und allein berechnete erschien. Selbst wenn sie wirklich Neues gaben, so geschah es so, daß es als Altes erschien und Respekt forderte. So stand denn in der That die Zeit, da Jesus erschien, unter dem Zeichen der Herrschaft des Alten.

Auch Jesus wirkte in der Art eines Schriftgelehrten. Er lehrte in den Schulen aus der Schrift, er gab seelsorgerlich Rat über Gut und Böse, er sammelte einen Kreis lernbegieriger Hörer um sich. Im unmittelbaren Gefühl davon schmückte man ihn auch mit dem Ehrentitel der Schriftgelehrten. Rabbi oder, wie Luther übersetzt, Meister, nannte ihn das Volk (Mt. 5,35; Lk. 17,13), Rabbi seine Jünger (Mt. 4,38; Joh. 11,8), ja die Glieder der Schriftgelehrtenzunft selber (Mt. 8,19; 12,38; Lk. 11,45; Joh. 3,2). Und Jesus widersprach dieser Anrede nicht (vgl. Mt. 19, 16 f.), er fand sie sogar seinem Wesen gemäß (Joh. 13,13; Mt. 23,8). So konnte er mit vielen Zügen seiner Erscheinung dem Vorhandenen eingeordnet werden, und es war seine eigene ausgesprochene Absicht, die ehrwürdigen alten Grundlagen des Ganzen unerschüttert zu lassen. „Ihr sollt nicht wähnen, daß ich gekommen bin, daß Gesetz oder die Propheten aufzulösen“ (Mt. 5,17). Gleichwohl fügte Jesu Bild sich nicht völlig und für immer in jenen Rahmen. Die Schriftgelehrten selber fanden ihn doch nicht für voll; denn er war nicht zunftmäßig unterrichtet, mithin ein bloßer Autodidakt (Joh. 7,15). Seine „Lehre“ hatte also nicht den traditionellen Ursprung. Aber es fehlte ihr auch die traditionelle Art. Wie vermöchte denn auch der, dem der Stempel der Schule fehlt, in den bloßen Überlieferungen seine Heimat zu haben! Jesus ging nicht in die Unterrichtskurse der Rabbinen, das heißt zugleich mit Notwendigkeit: er trug, — bei allem Zusammenhang mit dem Alten — doch und von Anfang ein Selbständiges, Frischentquollenes, Unmittelbares in sich. Als er daher aus seiner Stille heraustrat, da faßte das Volk seinen Eindruck doch auch in die Empfindung: Er lehrt gewaltig und nicht wie unsre Schriftgelehrten (Mt. 7,29) — was ist das für eine neue Lehre? (Mt. 1,27). Unmittelbar bezog sich solche Empfindung eines Neuen, wie es vorher nicht da war, allerdings nicht auf das Wort dieses Schriftgelehrten, sondern auf die Taten, die sein Wort begleiteten: Er gebeut mit Gewalt den unsaubern Geistern und sie gehorchen ihm (Mt. 1,27). Aber auch sein Wort wurde von derselben umschlossen. Man fühlte, daß dieser Lehrer nicht der Autorität bedurfte, wie sie die Schule, ihre in Jahrhunderten erarbeitete und gehütete Gelehrsamkeit, ihre Bevollmächtigung durch einen geheiligten Beruf gewährt. Durch eine ihm unmittelbar eignende Macht schuf er seinem Worte Raum in den Herzen. Was war es um sie? Es

war die Kraft seiner selbständigen Persönlichkeit; es war aber auch der einleuchtende, nämlich Herz und Gewissen lebendig erfassende, eigenartige Inhalt seiner Verkündigung. Nicht bloß ein anderer, als die man sonst gehört hatte, redete, er gab auch anderes, als sonst, zu hören, so sehr ein anderes, daß Jesus unter Umständen selbst einen scharfen Gegensatz zwischen dem geltenden Alten und dem frisch entquellenden Neuen hervorzuheben hatte: Niemand flicket einen Lappen von neuem Tuch an ein altes Kleid; denn der neue Lappen reißt doch vom alten, und der Riß wird ärger (Mt. 2, 21).

Die Art der künftigen Arbeit seiner Schüler hat Jesus einmal in die Regel gefaßt: Ein jeglicher Schriftgelehrter, zum Himmelreich gelehrt, ist gleich einem Hausvater, der aus seinem Schatze Neues und Altes hervorträgt (Mt. 13, 52). Altes und Neues — das heißt hier im weitesten Sinne: Autoritatives und Persönliches, Überkommenes und Frischempfangenes, Erlerntes und Erlebtes, Gemeinsames und Individuelles. Aber Jesus war selbst ein solcher zum Himmelreich gelehrter Schriftgelehrter, der höchste unter allen, der gegen die Überlieferung treueste und zugleich der am meisten schöpferische, Abschluß und Anfang in Einem. So trug er in seiner inwendigen Schatzkammer Altes, was er von andern hatte und mit andern teilte, und Neues, das ihm ureigen und allein eigen war. Welche Frage dann sich einstellt, ist klar. Wo beginnt die Selbständigkeit Jesu? Was ist das Neue, das ihn gegen seine Umgebung abgrenzt?

Wir suchen es in seiner Lehre. Aber ist das nicht von vornherein ein Irrtum? Liegt die produktive Kraft Jesu nicht in seiner Persönlichkeit, in der Durchführung eines von Gott her mit Hoheit und Reinheit und Feuer gesättigten Personenlebens? Ist das nicht wichtiger und originaler als die Ideen und Gedanken, die ihn erfüllten? Die Gegenwart hat ein besondres Auge für diese Seite der Erscheinung Jesu. Aber sie gerät, indem sie die Lehre und die Person Jesu auseinanderzerrt, in Gefahr des Widerspruchs mit der Wirklichkeit. Mit der einfachen geschichtlichen Wirklichkeit nämlich; denn jene ersten Jünger, die ganz in der unmittelbaren Anschauung der Persönlichkeit Jesu lebten, fühlten sich an ihn gebunden, weil sie bekennen mußten: Du hast Worte des ewigen Lebens (Joh. 6, 68); und Jesus selbst band diejenigen, die seine Jünger und durch ihn zum Heil erhoben sein wollten, mit allem Nachdruck an

seine Rede (Mt. 7,24); sein Wort ist der Same des Himmelreichs (Mt. 4,14), denn es ist Geist und Leben und die Macht der Heiligung (Joh. 6,63; 17,17). Aber auch mit der allgemeinen psychologischen Wirklichkeit verträgt sich jene Sonderung und Entgegensetzung nicht; denn ein Personenleben, gerade sofern es in sich gereinigt, einig und selbständig ist, hat seine Wurzeln nicht außerhalb der Gedanken, Erkenntnisse, Ideen des Menschen, sondern in ihnen, wenn auch nicht ausschließlich in ihnen. Von Jesus gilt das aber in besonderem Maße. Gewiß, sein Wort entsprang ihm ganz und gar aus den Tiefen seines rein und streng auf Gott bezogenen Lebens; aber die mannigfaltige Fülle seiner Persönlichkeit, all seine Demut und all sein Mut wuchs auch empor an der Wahrheit, die ihn erfüllte und die ihm Gott, ihn selbst und das Reich Gottes offenbarte. In dem inneren Worte, mit dem er das ergriff, und in dem äußeren Worte, mit dem er davon sprach, lebt seine ganze Seele; seine Rede ist die Offenbarungsseite seines Wesens, und wer ihn ergreifen will, muß ihn in seinem Worte fassen. Darum ist es, wenn die Frage aufgeworfen wird, was denn in Jesus Neues aufgetreten sei, berechtigt, es — nicht bloß natürlich, aber zunächst — in seiner Lehre zu suchen. Newton enthüllte die Gesetze der Schwere, Kant verstand das Gewissen als den kategorischen Imperativ der reinen Pflicht, Augustin prägte den Gedanken von der ewigen Vorherbestimmung der Menschen zum Heil oder zum Verderben, Paulus formte den Begriff der Rechtfertigung aus dem Glauben — was aber lehrte uns Jesus Neues?

II. Die unzulängliche Antwort.

Glaube an den einen lebendigen Gott ist lange Zeit der eigentümliche Vorzug des Judentums vor andern Völkern gewesen. Es prägte ihn in der Form aus, daß es ein einzigartiges Gemeinschaftsverhältnis zwischen Gott und sich behauptete. Selbst die Geschichte der ersten christlichen Kirche zeigt noch, daß es manchem geborenen Juden in ihr äußerst schwer wurde, sich von dem Gedanken loszuringen, man müsse Jude sein, wenn man sich der Güte Gottes getrösten wolle. Das Christentum hat diese nationale Schranke der Religion grundsätzlich überwunden. Eben deshalb aber hat

man vorzeiten schon manchesmal die Originalität seines Stifters gerade darin gefunden, daß er gelehrt habe, Gott sei nicht eines einzelnen Volkes, sondern aller Menschen Hort und Hüter; denn vor ihm sei kein Ansehen der Person. In den Kreisen, wo wissenschaftliche Betrachtungsweise geübt wird, ist diese Auffassung überholt, insonderheit sofern sie glaubt, daß die Bedeutung Jesu sich in jenem Gedanken erschöpfe. Aber anderwärts wirkt sie, wie mich dünkt, doch stark nach. Sie liegt ja auch sehr nahe. Der christliche Gottesglaube ist aus dem jüdischen hervorgewachsen; von den Unterschieden zwischen beiden fällt aber die universalistische Art des christlichen ohne Zweifel am meisten in die Augen; das Judentum war Volksreligion, das Christentum ist Weltreligion; sein Stifter muß es also sein, der diesen Fortschritt bewirkte, und darin, daß er ihn bewirkte, muß dann sein geschichtlicher Charakter gelegen sein. Eines ist an dieser Auffassung auch ohne Zweifel richtig. Von Christus her und von keinem andern empfing das junge Christentum den Mut, sich der Heidenwelt, der kultivierten und der noch barbarischen, anzubieten; selbst ein Paulus ist wohl ein Organ und sogar das vornehmlichste unter allen für diesen Fortschritt, aber sein Urheber ist er nicht. Indessen das beherrschende Neue, das Jesus gelehrt hat, ist mit jenem Gedanken nicht getroffen. Jesus lehrte wohl, der Acker, auf den Gott seinen Himmelreichssamen streue, sei die Welt (Mt. 13,38); er weissagte den Übergang des Reiches Gottes von den Juden zu den Heiden (Mt. 21,43; 8,11 f.). Aber der Gedanke einer internationalen Religionsgemeinschaft tritt auch schon im Alten Testament als Zukunftsideal hervor (Jes. 25,6; 49,6; 60,3; Micha. 4,1 ff.; Zeph. 3,9; Sagg. 2,6 f.; Sach. 2,15), er ist nicht einmal dem rabbinischen Judentum völlig fremd, und er hat andererseits in der Lehre Jesu so wenig den Ton, daß er in dem Konflikt zwischen Jesus und seinem Volke nur insoweit mitwirkte, als er die Verwerfung Israels, d. h. seinen Aus-schluß aus dem weltumfassenden Gottesfrieden in sich schloß. Ja, ungenaue Beobachtung konnte in unsern Tagen sogar zu dem Ergebnis kommen, der Universalismus sei Jesu ganz fremd geblieben; so weit entfernt ist er davon, den Mittelpunkt seiner Lehre zu bilden.

Der Irrtum, mit dem wir es bisher zu tun hatten, hat seinen Ursprung nicht sowohl in bestimmten Tatsachen aus dem Lebensbilde Jesu als in unbestimmten Eindrücken, mit

denen man seine Gestalt auf sich wirken läßt. Aus mißverständlicher Vergröberung einzelner wirklicher Züge seiner Erscheinung entstand im Zeitalter der Aufklärung und entsteht noch heute eine andre Auffassung von dem Neuen, das er gebracht habe. Daß Jesus Religion und Sittlichkeit in engste Beziehung zueinander gesetzt habe, wird immer wieder hervorzuheben sein. Er tat es in dem Sinne, daß ihm keine Frömmigkeit etwas galt, wenn sie träge vom guten Werke sich fernhielt. Am schärfsten prägte Jesus diesen Grundsatz dann aus, wenn er es mit dem Konflikt zwischen den heiligen Zeremonien von Hand und Mund im Kultus einerseits und dem schlichten Alltagswerk der Liebe andererseits zu tun hatte. Dann nahm er jenen ihren ganzen Wert und ließ die gute Tat als das allein gültige übrig. Das Lob des Samariters, der keinen Teil hat an dem heiligen Opferkult Israels, aber den unter die Mörder Gefallenen rettet, ist zugleich ein Verwerfungsurteil über den Priester, der ein heiliges Tagewerk im „Dienste Gottes“ hinter sich hat, aber dem Bedrängten die Hilfe versagt (Lk. 10,30 ff.). Gutes zu tun heiligt den Sabbat besser als strenges Ritual (Mt. 12,7). Nicht das Herr, Herr! sagen, sondern die Übung der Liebe, der Sanftmut, der Barmherzigkeit, des Friedens führt in das Himmelreich (Mt. 7,21). Unvergängliche Wahrheiten sind in dem allen uns geschenkt. Aber wer aus dieser Unterordnung des kultischen Werks unter die gute Handlung folgert, Jesus habe das Religiöse im Sittlichen auf- oder untergehen lassen und dies sei sein eigentliches Verdienst, der schafft sich ein vollkommenes Zerrbild von ihm. Jene Zeremonien sind ja bloße Erscheinungsform, also das Kleid der Religiosität; die Kritik an ihnen kann darum auch im Interesse einer Reinigung der Frömmigkeit geschehen, statt daß sie einen Beweisgrund für jene Auffassung abgeben müßte. Nicht einmal das Urteil ist richtig, daß nach Jesu die Beförderung des Sittlich-Guten in der Welt die eigentliche Anteilnahme am Reiche Gottes sei. Denn Jesus ist in erster Linie Verkündiger einer religiösen Gewißheit; alles sittlich Ideale, das er lehrt, leitet sich erst aus ihr ab. Gut ist, was in Nachahmung Gottes, also in Betätigung des frommen Glaubens an ihn, in Auswirkung tiefinnerlicher Gotteskindschaft geschieht (Mt. 5,48). Hätte Jesus so gelehrt, wie die Aufklärung vielfach meinte, hätte er wirklich das Mystische, Gottbezogene, Weltferne der Frömmigkeit, also ihr eigentliches Wesen gestrichen und die treue Liebe

zum Menschen oder gar den Dienst der Kultur in den Mittelpunkt gestellt — gewiß, das wäre in der ganzen Umgebung, in der er sich befand, und in der gesamten geschichtlichen Bewegung in die er eintrat, etwas vollkommen Neues, Unerhörtes gewesen, und wir brauchten nicht länger auf eine Antwort nach unsrer Frage zu suchen. Der wirkliche Jesus aber hat mit der Vorstellung, nicht Beten, sondern Gutes tun sei das Kennzeichen des wahren nach Jesus gebildeten Christen, nicht das Geringste zu schaffen.

Wir haben mit dem Bisherigen einen äußersten Kreis gezogen, jenseits dessen Anschauungen gelegen sind, die von vornherein abgelehnt werden müssen, wenn man in der uns beschäftigenden Richtung zum Ziele kommen will. Wir sind es auch nicht allein, die sie ablehnen; wer irgend sachverständig ist, wird vielmehr zustimmen. Aber innerhalb jenes Kreises ist nun noch Raum genug für recht verschiedene Auffassungen, und die Gegenwart ist am wenigsten einhellig darüber, mit welchen Sätzen er beschrieben werden soll. Ja ihre ganze innere Unklarheit hängt damit zusammen, daß sie in der Frage, was Jesus denn der Welt an neuer Lehre geschenkt habe, keinen einheitlichen Standpunkt zu gewinnen vermag.

In seinem „Wesen der Religion“ 1903 hat B o u s s e t die Stellung Jesu innerhalb der religionsgeschichtlichen Entwicklung der Menschheit und insbesondere Israels beschrieben. Darnach hat Jesus die Religion vom Nationalen und vom Zeremoniellen, aber auch vom Buchstabenglauben und von der Gelehrsamkeit befreit — nicht in gewaltsamem Umsturz des Alten, auch nicht durch Doktrinen und Theorien, wohl aber in Entfesselung eines neuen Geistes der Innerlichkeit und der Persönlichkeit. Seine Frömmigkeit umschloß also ein Minder gegenüber der Summe von tausend Einzelhandlungen und Einzeldingen, mit denen das Judentum die Gottesverehrung verbunden hatte; aber indem sie einfacher war, war sie zugleich tiefer. Sie ruht auf der Furcht des allmächtigen Gottes; aber aus ihr erhebt sich die sieghafte Zuversicht zu Gott als dem Vater, dem Schöpfer, Träger und Erhalter unsres höheren geistig-persönlichen Seins, dem gnädigen Freunde der Sünder, und sie lebt sich aus in sittlicher Fruchtbarkeit, die aus der Erwartung der Rechenschaft vor dem ewigen Richter entspringt. Moralische Erlösungsreligion — sie in der vollen Klarheit und Einfachheit ihres Wesens ausgesprochen zu haben, das sei die Eigenart der Verkündigung

Jesu. In ihrem Mittelpunkt „steht der Glaube an die Befreiung und Entfesselung des guten Willens durch die Vergebung der Sünden.“ (Bouffet, Jesus. 1904. S. 79). Eine ganze Reihe neuerer Darstellungen der Lehre und Person Jesu bewegt sich im gleichen Gedankengang. Als Erwecker der innerlichen Frömmigkeit und Entdecker der sittlichen Persönlichkeit preist z. B. Otto (Leben und Wirken Jesu. 1905) Jesum von Nazareth. Jülicher (Das messianische Selbstbewußtsein Jesu. 1903) lehrt, Jesus habe ein neues Ideal der Sittlichkeit, nämlich die selbstlose Liebe, und ein neues Ideal der Frömmigkeit, nämlich den frohen Glauben an den Vater im Himmel, der Welt geschenkt. Auch Harnack gehört in diese Reihe (Wesen des Christentums 1900. S. 33 ff.). Er unterscheidet — ganz im Sinne unserer Untersuchung — an Jesu Verkündigung und Vorstellungen solches, was er mit seinen Zeitgenossen teilte, und solches, was ihm eigentümlich war. Dieses ist das eigentlich Wertvolle an ihm. Es liegt aber darin, daß er die Menschen unter Abstreifung alles Partikularen und Statutarischen zu Gott geführt und sie gelehrt hat, in ihm zu leben als in ihrem Vater, in dieser Gemeinschaft ihrer Seele mit Gott die Gottesherrschaft zu vollziehen, an der Gewißheit der Vergebung der Sünden sich zu innerer Kraft und weltüberwindender Selbständigkeit zu erheben, im Leben und im Tod die Hand des lebendigen Gottes und seine Vorsehung zu erkennen, die Demut vor Gott zum Quell alles Guten in reiner Liebe zu den Menschen zu machen. In seiner neuen, vorher nicht dagewesenen Gotteserkenntnis besteht der eigentümliche Lebensinhalt, den Jesus unter dem Begriff der Gottessohnschaft von sich aussagt. Weniger leicht als die genannten kommt Pfleiderer über die Tatsache hinweg, daß Jesus sein Selbstbewußtsein mit dem vollen Realismus der Vorstellungen von seinem Messias- und Weltrichtertum verbrämt hat. Indessen liegt auch für ihn die wirkliche Bedeutung der Erscheinung Jesu darin, daß er das Ideal der Herrschaft Gottes in den Herzen seiner Kinder und im Gemeinschaftsleben seines Reiches proklamiert hat (Die Entstehung des Christentums. 1905. S. 61 ff.). Die Idee der vollendeten geistig-sittlichen Religiosität ist also das Neue, dieses aber insofern, als hierin das zur Klarheit und Kraft gediehen ist, was als Ahnung und Trieb in der Menschheit überhaupt schlummert (Das

Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgesch. Beleuchtung. 1903.)

Was ist das Gemeinsame aller dieser Auffassungen? Auf dem Wege war die Menschheit schon lange, Gott zu suchen. Jesus aber fand ihn für sie und sprach das Gefundene, den Gefundenen in seinem Worte aus. Damit hat er der Menschheit enthüllt, was es um echten Gottesglauben ist und um die wahre Liebe, hat sie in ihrer vollen Reinheit herausgestellt und der Menschheit zum unverlierbaren Besitz gegeben. Er ist also dasjenige Organ, durch das die Menschheit in der Entwicklung ihrer Beziehung zu Gott den entscheidendsten Fortschritt vollzogen oder, richtiger gesagt, die Höhe der Vollendung erreicht hat. Das Neue, das Jesus gebracht hat, liegt demnach auf dem Gebiete der subjektiven oder inneren Zuständlichkeit der Menschheit. Dabei bleibt es, auch wenn man sich der Erkenntnis nicht verschließt, daß alle Fortschritte der Geschichte und darum auch der durch Jesus bewirkte unter einem Anhauch göttlichen Lebens geschehen sind. In Jesus Christus hat sich wohl die Offenbarung Gottes vollzogen, aber diese Offenbarung ist die Erweckung vollkommener Herzensfrömmigkeit bei den Menschen. Mit diesen Grundgedanken tritt aber die besprochene Auffassung aus der Vereinzelung, in der wir sie bisher als eine gegenwärtig ausgebreitete betrachteten, heraus und an den Endpunkt einer langen Reihe von Urteilen über Jesus, die bei aller Mannigfaltigkeit darin zusammentreffen, daß das Eigentümliche Jesu hinsichtlich seiner Lehre sich in der Reinigung der sittlichen oder religiösen Idee des Menschentums zusammenfaßt. So hatte Schleiermacher die Vollkommenheit der Lehre Jesu darnach bemessen, daß er in ihr sein urbildliches und schöpferisches Gottesbewußtsein behufs Aneignung durch die Menschen lebendig aussprach (Der christliche Glaube § 103). Es besteht eine Kluft zwischen Schleiermacher's Theologie und der alten Aufklärung; besser als diese wußte er und weiß in seinen Spuren auch noch die neueste Theologie die schöpferische Kraft zu würdigen, die von Jesus ausstrahlt, auch die Religiosität nicht in den richtigen Begriffen des menschlichen Geistes von Gott aufzusuchen, sondern in dem von Gottes Geistes- oder Liebesmacht bewegten Herzen. Aber etwas Gemeinsames gibt es doch zwischen ihm und jener, das über diese Kluft hinwegführt. Es liegt eben in der uns beschäftigenden Richtung. Denn auch jene Aufklärung des

18. Jahrhunderts suchte die Bedeutung Jesu darin, daß er den Religiositätsbesitz der Menschheit fort- und umgebildet habe. Den ersten zuverlässigen praktischen Lehrer der Unsterblichkeit der Seele nennt selbst Lessing in seiner Erziehung des Menschengeschlechts (§ 58) Christum. Das ist aber im Grunde nur eine willkürliche Beschränkung auf Herausnahme eines Einzelurteils aus einer Gesamtauffassung, die Bretschneider so aussprach: „In Rücksicht seiner Lehre behielt Jesus die allgemeinen Religionslehren des Alten Testaments bei und bekräftigte sie, und veränderte und verwarf nur solche Sätze, welche der Moralität nachtheilig waren oder das Wesen der Religiosität entstellen konnten, namentlich den Wert der Opfer, der vielen täglichen Gebete, der levitischen Reinigkeit, den auf der Tradition beruhenden lästigen Zeremoniendienst und die engherzige Vorstellung der Juden, daß Gott ihr Nationalgott sei, der nur sie liebe und alle andern Völker hasse. In der Hauptsache befestigte und läuterte er die Lehre von Gott als Geist, der im Geist verehrt sein wollte, als Vater aller Menschen, der alle beglücke, allen das Leben geben wolle; von seiner über alle Menschen waltenden weisen Vorsehung, von der Unsterblichkeit und moralischen Vergeltung diesseits und jenseits des Grabes und lehrte zugleich eine Tugend, welche aus reiner Quelle, der Liebe zu Gott und den Menschen, hervorgehen solle, und die, begründet auf die natürlichen Anlagen des Menschen, das Menschliche oder, wenn man will, das Göttliche im Menschen ohne asketische Verirrung auszubilden imstande ist.“ (Handbuch der Dogmatik II, § 153). Schließlich gehört — bei allem seinem Gegensatz gegen das bloß Verstandesmäßige der Aufklärung — auch ein Herder in diese Reihe; denn Menschen Gottes wollte, so versteht er ihn, Christus bilden, die aus reinen Grundsätzen andrer Wohl beförderten und selbstduldend im Reiche der Wahrheit und Güte als Könige herrschten (Ideen zur Philosophie der Geschichte XVII, Einleitung).

Wer möchte die Wahrheit verkennen, die in dem allem liegt! Die Christenheit wird es sich nie nehmen lassen, in dem Worte Jesu die Norm für einen Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit zu suchen, und wird nie aufhören, lebendige Antriebe in dieser Richtung daraus zu empfangen. Aber wir dürfen die Frage nicht vergessen, ob damit das Neue, das Jesus gebracht hat, schon erschöpfend beschrieben ist, ja, ob in dem, was Jesus nach dieser Seite gelehrt hat,

überhaupt etwas wirklich und grundsätzlich Neues gegeben ist. Es gibt eine Betrachtungsweise, die auch die zweite Form dieser Frage nicht bloß stellt, sondern zugleich verneint. Das ist die des modernen, nach ethischer Vertiefung des Religiösen trachtenden, aber doch den Zusammenhang mit dem väterlichen Glauben festhaltenden Judentums. Mit einem gewissen Stolz rühmt man sich da, daß die religiöse Entwicklung Israels keine Befruchtung von Jesus von Nazareth empfangen habe, ja daß sie derselben auch gar nicht bedurfte. Denn das Bild, das im Neuen Testament von dem mit Jesu zeitgenössischen Rabbinentum überliefert werde, sei falsch und einseitig; tatsächlich habe dieses Rabbinentum durchaus genügend in sich selbst die Kräfte der Verinnerlichung und Versittlichung der Religiosität getragen; zu all den vielbewunderten Aussprüchen des Nazareners über Geistigkeit und Einfachheit der Religion und über die Religion der Liebe ließen sich Parallelen aus der damaligen jüdischen Anschauungsweise und ihrer Literatur aufzeigen. Schließlich kommt es bei dieser Kritik so weit, daß Jesus als ein nicht sehr originales, ja in mancher Beziehung zu Überspannungen und zu bedenklicher Verirrung reizendes Produkt dieser innerjüdischen Entwicklung erscheint; einen neuen Typus repräsentiert er dann also ganz und gar nicht*).

Auf den Gegensatz zwischen Jesus und dem Schriftgelehrtentum, nicht dem Judentum überhaupt bezieht sich die Streitfrage. Außer und neben dem Schriftgelehrtentum waren ja im damaligen Judentum noch manche religiöse Strömungen vorhanden. Es fehlte nicht an einer vernünftelnden Aufklärung, nicht an volkstümlich naiver Verzerrung der Religion zu leerer Äußerlichkeit, zu kindlichen oder auch phantastisch-fanatichen Zukunftshoffnungen. Ihnen gegenüber war das Schriftgelehrtentum die theologisch behütete und geregelte Frömmigkeit. Wir kennen es aus der ungeheuren Literatur der Talmude und verwandter Erzeugnisse. Darin ist auf Grund eines sammelnden Bienenfleißes niedergelegt, in welchen theologischen und religiösen Bewegungen sich das Rabbinentum in den Jahrhunderten etwa von der Wende der Zeiten an den ihm zugekommenen

*) Der jüngste Versuch eines derartigen Nachweises von jüdischer Seite ist Dr. J. Eschelbacher, Das Judentum und das Wesen des Christentums (Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums). Berlin 1905.

Religionsstoff, nämlich die Offenbarung Gottes in Gesetz und Propheten, angeeignet hat. Von dorthier stammen die vorhin erwähnten Parallelen zwischen Worten Jesu und rabbinischen Aussprüchen, welche die Originalität Jesu widerlegen sollen. Sie sind in der That vorhanden und beziehen sich auf die sprachliche Form, auf die Art und Weise der Gedankenbildung, auf den Gedankeninhalt selbst. Allein in gar nicht wenigen Fällen verliert dieser Zusammenklang deshalb an Beweiskraft, weil das jüdisch-rabbinische Vergleichungsmaterial nachweislich jüngeren Ursprungs ist als das Wort Jesu. So lassen sich z. B. in der That zum ganzen Vaterunser überraschende Belege aus alten jüdischen Gebeten sammeln; aber die Spuren von deren Vorhandensein besitzen wir erst aus dem zweiten Jahrhundert n. Chr. In andern Fällen zeigt der einzelne Ausspruch im Munde des Rabbi auf den ersten Blick wohl eine selbst starke Ähnlichkeit mit dem Worte Jesu; nähere Betrachtung erkennt aber doch einen wesentlichen Abstand an sittlich-religiöser Kraft zwischen beiden*). Aber wir für unsern Teil möchten deshalb nicht soweit gehen, jede innere Verwandtschaft zwischen Jesus und dem Schriftgelehrtentum, bei welcher die Originalität nicht durchaus auf Seiten Jesu läge, zu bestreiten. Jesus hätte so welkenfern in seiner Entwicklung leben müssen, wie er tatsächlich nicht gelebt hat, wenn er nicht auch von dem überall sich aussprechenden Rabbinentum hätte hören und lernen können. Und dieses hätte völlig vom Geiste verlassen sein müssen, wenn es nichts andres gekonnt hätte als den Goldschatz, der ihm anvertraut war, in solchen Legierungen ausprägen, daß von dem ursprünglichen Edelmetall kaum eine Spur zu bemerken gewesen wäre. Sogar das Neue Testament selbst, das doch im ganzen ein sehr abschreckendes Bild von dem Rabbinentum entwirft, belehrt uns in diesem Sinne. Es zeigt uns einen gewiß innerlich angelegten Schriftgelehrten in Nikodemus (Joh. 3,1 ff.). Auch der Gesezeskundige, von dem Lukas 10,25 ff. erzählt,

*) Das gilt z. B. von dem Worte des Rabbi Hillel (75 v. Chr. bis 10 n. Chr.): „Was Du nicht willst, das füge auch Deinem Nächsten nicht zu“. Hillel soll diese Regel als „das ganze Gesetz“ bezeichnet haben. Man pflegt nun dies Wort als Parallele zu einem bekannten, ähnlich zusammenfassenden Spruch Jesu in der Bergpredigt zu betrachten (Mt. 7,12). Aber welcher Unterschied! Hillels Regel sagt: Tue dem Nächsten nie etwas an, nämlich nichts Böses. Jesu: Tue dem Nächsten immer etwas an, aber lauter Gutes.

war ein Rabbi; auf die Frage Jesu aber, was ihn denn das Gesetz als Weg zur Seligkeit lehre, antwortet er mit treffender Klarheit und erwirbt sich den vollen Beifall des Herrn. Ja, in seiner scharfen Strafrede gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer (Mt. 23) läßt Jesus ihre Lehre selber doch noch — vorläufig wenigstens — als eine Anleitung zur Frömmigkeit gelten. Gut! Aber daneben zeigt das Neue Testament uns doch noch etwas anderes. Es zeigt, daß Jesus die theologischen Probleme der Rabbinen wohl aufzulösen vermochte (Mt. 22,15—40), daß aber umgekehrt diese seinen tiefen und tiefsten Gedanken verständnislos gegenüberstanden (Mt. 22,41 ff.; Joh. 3,10). Es zeigt, daß eben jener Gesetzeskundige über die praktische Anwendung seiner schönen Erkenntnis in bedauerlicher Unklarheit war (Lk. 10,29). Es zeigt nicht minder, daß dem Schriftgelehrtentum die richtige Abschätzung von Haupt- und Nebensachen weithin abhanden gekommen war (Mt. 23,23 f.). Sie hatten Gesetz und Propheten; beide waren bestimmt, sich gegenseitig zu durchdringen; aber unter den Händen der Schriftgelehrten kam es — im ganzen — doch zu einer Aufzehrung des prophetischen Geistes in den ertötenden Formen des unablässig kommentierten äußerlichen Gesetzes. Die außerbiblischen Quellen bestätigen diese Auffassung, nach jenem ersteren positiven wie nach diesem ihrem negativen Ergebnis. Die Feinheit der Struktur wahrer Frömmigkeit und Sittlichkeit war im Rabbinentum vergrößert. In keinem der Schriftgelehrten tritt uns eine Persönlichkeit entgegen, in der mit solcher instinktiven Kraft der Befreiung und der Sonderung von Wesentlichem und Unwesentlichem, wie in Jesus, die religiöse Idee in ihrer ursprünglichen Reinheit und schöpferischen Tiefe und in ihrer richtenden Energie ergriffen und ausgesagt wäre. Dort bilden jene tiefer dringenden Worte eine Ausnahmerscheinung; in Jesus bildet die urlebendige Aussage des Gottesglaubens und der Liebe das Beherrschende, das Ganze. Religiöser Ernst eignete dem Schriftgelehrtentum in hohem Maße; aber die Freudigkeit und die Einfalt mangelt seinem Verhalten und seiner Lehre.

In der uns beschäftigenden Streitfrage können wir also nicht umhin, uns dahin zu entscheiden, daß Jesus von dem gleichzeitigen Schriftgelehrtentum sich deutlich abhebt und eine neue Erscheinung bedeutet. Er tut dies allerdings zunächst durch die eigentümliche schöpferische Kraft seiner Persönlichkeit. Aber es ist ja gar nicht anders möglich, als daß

es sich auch in seiner Lehre ausprägt. Und wir brauchen hier nicht lange darnach zu suchen. Wir finden es in der Schrankenlosigkeit, mit der er die Liebe in alle Fernen der Menschheit und in alle Tiefe der Selbstverleugnung entsendet, in der Unerbittlichkeit der sittlichen Energie in bezug auf seine Anforderungen an gottverwandte Gesinnung, in der Gewißheit, mit welcher er die Gottesgemeinschaft nicht an religiöse Verstandesbildung, sondern an die kindliche Einfalt des Herzens bindet. Die Rabbinen und er redeten von dem Vater im Himmel und von der Liebe zum Nächsten; aber Jesus meinte dies und das doch noch in ganz anderem, göttlicherem Sinne als jene.

Indessen am Ende unserer Frage stehen wir mit diesem Ergebnisse noch nicht. In dem Abstand zwischen Jesus und den Schriftgelehrten als den Vertretern des religiösen Gedankens in Israel wirkt ja ein beiden gemeinsamer Faktor. Jener und diese nährten sich geistlich an dem Ertrag der inneren Geschichte des alten Bundes, am Alten Testament. Man kann Jesu Verhältnis zu den Rabbinen in der That daraufhin untersuchen, ob er es nicht verstanden habe, die Religiosität von allem Beiwerk zu reduzieren auf die schlichten großen Grundzüge, wie sie die Prophetie Israels ausgeprägt hatte. Ohnegleichen in der ganzen Geschichte des Geisteslebens der Menschheit ist ja diese Erscheinung in der religiösen Entwicklung Israels. Mit ruhiger Sicherheit, in aller Erregung des Eifers gegen Entstellung und Mißbrauch, mit instinktiver Kraft erheben sich diese Helden des heiligen Geistes und entbinden aus dem Vielerlei überlieferter Gewohnheiten, aus abergläubischer Verzerrung oder frevelnder Verkehrung das einfache, klare, lebendige Ideal tief innerlicher Gottesfurcht, reiner, ernster Sittlichkeit. Sie kennen Gott als den gewaltigen Herrn, den ewigen Freund, den väterlichen Erbarmer Israels (Jes. 63,16) und harren doch einer Zeit, wo von der Erkenntnis des Herrn, dieses Herrn, die Erde so voll sein wird, wie die Wasser das Meer bedecken. Alle noch so sorgfältige Übung des Kultus ist ihnen wertlos, ja wird in ihrem Urteil zur Sünde, wenn nicht lebendiger Gehorsam gegen den heiligen Willen Gottes ihn beseelt (Jes. 1, 10—17). Mit frohem Glauben schlingen sie das Band zwischen dem Herrn, der in der Höhe und im

Heiligtum wohnt, und denen, so zerschlagenen und demütigen Geistes sind (Jes. 57,15). Die Seligkeit des Volkes und der Seele, die in Gottes Trost und Barmherzigkeit ihre Zuflucht gefunden haben, preisen sie (Jes. 12,1—6; 40,31). Freundliche Liebe zu den Elenden und Gerechtigkeit ist ihnen der Schmuck der Frommen (Micha 6,8). In einer Erneuerung innerlichster Art sehen sie das Heil der Zukunft (Jer. 31,31 ff; Ezech. 36,26 f). Ist das die eigentümliche Größe der Verkündigung der Propheten und ist andererseits mit den früher dargelegten Anschauungen neuerer und älterer Theologen der Umfang oder der Inhalt der Lehre Jesu erschöpft, so ergibt sich nun allerdings die gesuchte Bestimmung des Verhältnisses zwischen Jesus und den Schriftgelehrten. Seine Selbständigkeit ihnen gegenüber wurzelt darin, daß er die prophetischen Grundgedanken mit kongenialer Kraft zu erneuern vermochte. Das ist ein wohl verständliches Urteil. Aber dafür kommen wir nach einer anderen Seite in um so ernstere Verlegenheit. Ist dann das Neue, das Jesus gelehrt hat, nicht nur ein erneuertes Altes? Wodurch unterscheidet sich die Lehre Jesu als eine neue von der Lehre der Propheten? Wenn es darauf keine klare und würdige Antwort gibt, dann fragt es sich doch sehr, ob wir mit der alleinigen Hervorhebung Jesu als des rechten Gottsuchers und Gotteskenners nicht ein Unrecht an jenen Großen des Alten Bundes begehen. Jesus selbst spricht uns allerdings frei von solchem Fehler; er hat nichts geringeres als einen himmelweiten Abstand zwischen sich und allen vorangegangenen Propheten behauptet; denn „alle Propheten und das Gesetz haben geweissagt, bis auf Johannes“ und „unter allen, die von Weibern geboren sind, ist nicht aufgetreten, der größer sei als Johannes der Täufer; der aber der Kleinste ist im Himmelreich — das Jesus verkündigt — ist größer denn er“. (Mt. 11,13. 11.) Aber worin liegt dieses Größere, dieses Neue?

Die Theologen, bei denen wir bisher in die Schule gegangen sind, würden es vermutlich nicht mißbilligen, wenn wir sagen wollten: Das Neue liegt darin, daß Jesus die Beziehung Gottes auf den Einzelnen noch viel stärker als jene Propheten, ja ausschließlich betont hat. Die Propheten kamen von dem Blick auf die Nation und von dem einengenden, das er mit sich bringen kann, doch nicht ganz los. Jesus aber sprach jeder einzelnen Menschenseele, in welchem Körper sie auch stecken mag, einen unendlichen Wert

zu, indem er die Heilsabsicht Gottes gerade dem Einzelnen zugewandt sein ließ. Darnach wäre der Individualismus, der Persönlichkeitsinn das eigentlich Neue in der Lehre Jesu. Aber erstens besteht diese Grenzregulierung zwischen Jesus und der Prophetie doch nur in beschränktem Grade zu Recht. Die Psalmen, dieses poetische Echo auf die prophetische Gottesoffenbarung, zeigen besonders deutlich, daß auch in jener alttestamentlichen Frömmigkeit die Gewißheit von einem unmittelbaren Verhältnis des Einzelnen zu Gott kraftvoll lebte; und umgekehrt hat doch auch Jesus ausgesprochen, daß die Vereinigung der Frommen zu einer noch so kleinen Gemeinde die Stätte auch einer besonderen Gnadenwirkung Gottes und seiner selbst sei (Mt. 18,19 f.). Gleichwohl besteht aber doch ein merklicher Unterschied in der angegebenen Richtung zwischen Jesus und den Propheten. Aber nicht mit Unrecht wird zweitens darauf hingewiesen, daß dieser Unterschied in den andersartigen Zeitverhältnissen begründet ist. Als die Propheten redeten, war Israel eine Nation mit einer politischen Gegenwart und Zukunft, ein Staat; als Jesus redete, war es eine Gemeinde von vorwiegend religiöser Bestimmtheit. Naturgemäß trat dort das Ganze, hier aber der Einzelne in den Vordergrund. Steht es aber so, dann ist jenes Neue in Jesus doch nicht sowohl sein ureigenstes Werk als die in äußeren Umständen bedingte Gestalt, die seine Verkündigung wohl oder übel annehmen mußte. Dem römischen Landpfleger wenigstens konnte Jesus unmöglich so das Gewissen schärfen in bezug auf die religiöse und sittliche Ordnung des jüdischen Volkslebens, wie die Propheten einst das den einheimischen Königen getan hatten. So wendete sich seine Tätigkeit ganz von selber dem Einzelnen zu. Ob man ihm das dann als besonderes Verdienst anrechnen darf, möchte vielleicht zu bezweifeln sein. Ja, es haben sogar schon manche darauf hingewiesen, daß darin vielleicht eine gewisse Verengerung bei Jesu zutage trete; ganz anders als er hätten die Propheten die Gottesfurcht als den Sauerteig des öffentlichen Lebens geltend zu machen verstanden.

Man sieht, recht weit kommen wir auch auf diesem Wege nicht. Darum kann man es begreifen, daß viele die Lösung in einer grundsätzlich anderen Richtung suchen. Daß Jesus etwas ganz Spezifisches und Originales gelehrt habe, darauf verzichten sie; in der Hauptsache gilt seine Lehre ihnen als bloße Erneuerung der besten prophetischen Gedanken. Aber neu, vorher nie dagewesen, schöpferisch, original im höchsten

Sinn erscheint ihnen Jesus darum doch. Denn niemand habe jemals so wie er jene Gedanken mit der Vollkraft des Lebens erfüllt und sie in heilige Wirklichkeit umgesetzt. Jede Kluft zwischen Gedanke und Tat sei in ihm überwunden; er brauche sich nicht erst wie wir aus Gegensätzen heraus hinaufzuarbeiten zur vollen Gottesinnerlichkeit; mit Lauterkeit und Kraft erfüllte sie ihn je und je und ganz und gar.

Nichts liegt uns ferner, als an diesem Tatbestand zu mäkeln. Für jeden, der das Lebensbild Jesu in seinem wirklichen und unverfälschten Inhalt an d ä c h t i g sich vor Augen stellt, hat er etwas Beugendes und Erhebendes zugleich; er bezwingt ihm das Herz. Aber um so ernster müssen wir fragen, ob von den bisher zugrunde gelegten Voraussetzungen aus der Rückzug auf diese letzte Position hin wirklich ohne Niederlage durchgeführt werden kann. Wir haben ja bisher von jenem Standpunkt der Betrachtung aus gearbeitet, welchen uns die „moderne“, „liberale“, „kritische“, „negative“ oder mit welchem mehr oder weniger geeigneten Namen man sie sonst nennen mag, also eben diese Theologie anweist. Sie lehrt uns in Jesus — in seinem Wort oder in seiner Person — die erstmalige vollkommene Verwirklichung und Ausprägung der vollendeten Religiosität auffuchen. Wir haben oben schon geprüft, ob und inwieweit dieser Standpunkt gegenüber gewissen Einwendungen von jüdischer Seite behauptet zu werden vermag, als wäre der religiöse Gedanke, den Jesus ausdrückte, nichts eben Originales gewesen. Aber wir müssen uns jetzt eines weiteren, viel ernsteren Einwurfs von dorthier erinnern. Die moderne jüdische Kritik an Jesus und seinem Verhältnis zum Rabbinentum, bezw. an dem Lebensbild, das die modernste protestantische Theologie von Jesus entwirft, sagt nämlich ungefähr so: Der Nazarener war im Anfang von den ernstesten und reinen Gottesgedanken, wie sie auch das Rabbinentum vertrat, durchdrungen; aber nach und nach verwirrte sich seine innere Klarheit; er nahm den Messiasgedanken in sich auf, geriet in phantastische Zukunftserwartungen, und je mehr sich das Judentum darüber von ihm zurückzog, umso mehr steigerte er sich selbst in eine innere Erregung hinein, so daß er den Unterschied zwischen Gott und Mensch vergaß und sich einen Platz und ein Werk zur Rechten Gottes beimaß. Man verneint also, daß Jesus vermocht habe, die Reinheit und Tiefe des Gottesgedankens bis zum Ende in sich zu behaupten; sein Messiasanspruch wird erklärt als eine Trübung, die sich auf seine Person so

gut wie auf seine Lehre erstreckt; er hat dadurch Anlaß zum Christusglauben mit allen seinen Folgen gegeben. Kurz, Jesus bedeutet in Wirklichkeit gerade in der Eigentümlichkeit seines persönlichen Gebahrens eine schmerzliche Verdunkelung reiner Gotteserkenntnis. Das Neue an ihm ist also leider etwas wenig Erfreuliches.

So die jüdische Kritik. Vermag sich die beschriebene moderne Theologie für ihre Auffassung ihrer zu erwehren? Wir müssen diese Frage mit allem Nachdruck und Ernste verneinen. Auch diese Theologie weiß ja und kommt nicht darüber hinweg, daß Jesus sich eine ganz besondere Stellung im Reiche Gottes zugeschrieben hat, daß er von seiner Auferstehung und Wiederkunft in Herrlichkeit redete, daß er den Anspruch erhob, das einstige Weltgericht zu vollziehen. Sie kennt sein Wort: „Ich bins — nämlich Christus, der Sohn des Hochgelobten —; und ihr werdet sehen des Menschen Sohn sitzen zur rechten Hand der Kraft und kommen mit des Himmels Wolken“ (Mt. 14,62). Sie tut zwar auf dem Wege der Kritik, was sie kann, um die Gesamtsumme des Zeugnisses Jesu in dieser Hinsicht zu vermindern. Allein es radikal auszumergen gelingt ihr doch nicht. Weshalb möchte sie denn aber so gerne von jenem Zeugnisse loskommen? Nun, ich glaube, daß keiner von den früher genannten Theologen und ebenso wenig viele andere neben ihnen sich ernstlich wird beschweren wollen oder können, wenn wir antworten: Deshalb, weil sie überzeugt sind, daß jenem Ansprüche Jesu keine entsprechende Wirklichkeit gegenübersteht. Jesus wirkt nach ihrer Auffassung geschichtlich sehr lebhaft und fruchtbar fort, fruchtbarer als irgend ein anderer Heros der Geschichte, aber er sitzt nicht in persönlicher und einzigartiger Lebendigkeit zur Rechten Gottes und er kommt nicht zum Weltgericht. Welche Aufgabe erwächst ihnen alsdann? Zu erklären, wie Jesus zu jenen kühnen, seltsamen Gedanken über sich selbst kommen konnte, ohne daß die Reinheit und Einfalt seines Menschentums und Gottesglaubens von ihnen getrübt wurde. Diese Aufgabe ist aber unlöslich, und ein gewisses Gefühl davon hat die Versuche hervorgerufen, das messianische Selbstzeugnis Jesu überhaupt für spätere Erdichtung zu erklären. Fast möchte man ja mit bitterem Scherze sagen, in keinem Punkte sei jene moderne Theologie so einhellig als in diesem — in der Art nämlich, wie das messianische Selbstbewußtsein Jesu zu begreifen sei. Von allen Seiten her hören wir es: Dieses Bewußt-

sein war eine Form, in der Jesus sich selbst denken mußte, weil keine andere Vorstellung in Israel vorhanden war, vermittelst deren er seinen einzigartigen Beruf — Lehrer und Repräsentant vollkommener Religiosität zu sein — sich und anderen klar machen konnte. Gerade als das Geschick sich drohend über seinem Haupte zusammenzog und ihm den persönlichen Untergang in Aussicht rückte, da klammerte er sich an die Messias Hoffnung und prägte durch ihre Anwendung auf sich die Überzeugung aus, daß sein Wort und seine Wirksamkeit unvergänglich sei. Kurz und einfach: Die Überzeugung von der Göttlichkeit seiner Sache prägte er durch die Hilfsvorstellung von der Göttlichkeit seiner Person aus. Jenes ist der Kern, dieses die Schale; jenes das bleibende Wesen, dieses die vergängliche Form; jenes die welt-erneuernde Wahrheit, dieses? — der verhängnisvolle Irrtum Jesu. Gut, es sei so; aber dann ist die Harmlosigkeit, mit der man sich auf vielen Seiten in diesen Jesus hineindenkt, völlig unentschuldbar. Wie? Jesus mußte jene messianische Vorstellung zu Hilfe nehmen, um die Hoheit seiner Sache auszuprägen? Warum denn? Weil sie in Israel vorhanden war? Aber Jesus hat ja gerade eine ganz andere als die in Israel vorhandene Messiasvorstellung ausgearbeitet, eine so entgegengesetzte, daß er um dieses Gegensatzes willen und aus keinem anderen Grund von den Juden zum Tode verurteilt ward. So wenig war dieses Messiasbild damals in dem Bereich, in dem Jesus sich bewegte, geläufig, daß nicht einmal der gott-erleuchtete Prophet, Johannes der Täufer, sich ohne Selbst-überwindung darein zu finden vermochte. Und er konnte nur auf diesem Wege die Überzeugung von seinem einzigartigen Beruf in eine bestimmte Vorstellungsform bringen? Aber er hatte dafür den Rahmen des Prophetentums — eine deutliche große lebendige Erscheinung, — sie hätte vollständig zu seiner Selbstkennzeichnung ausgereicht, wenn sein Beruf darin aufging, das Wesen der vollendeten Gottesfurcht und Gottesliebe auszusprechen. Wie? Er mußte sich an die Seite Gottes setzen, um sein Wort als Gottes Wort zu behaupten? Aber es gehört doch wahrhaftig zu den Grundlagen schon jeder geistigen Größe eines Menschen, daß er zwischen Person und Sache zu scheiden vermag; die Frömmigkeit aber hat geradezu daran eine Probe auf ihre Echtheit, daß sie, je reicheres sie von Gott empfängt und mit je höherem Beruf sie betraut wird, um so ernster und reiner und strenger den Unterschied

zwischen Gottes Höhe und des Menschen Niedrigkeit in sich durchlebt und für sich und vor sich behauptet. Über diese einfachen Tatsachen bringt uns keiner jener modernen Versuche hinaus, das messianische Selbstbewußtsein Jesu zu erklären, mag er auch noch so große psychologische Kunst und Feinfühligkeit aufzubieten scheinen. Was folgt aber dann? Daß wir nicht imstande sind zu behaupten, die persönliche Kraft der Gottesbejahung sei in Jesus wirklich auf die Dauer vorhanden gewesen und habe sich gefährlicher Trübung zu entziehen vermocht. Dieser Jesus muß vielmehr von sich selbst befreit werden, und die neue Theologie hat ihm diesen Vervollkommungsdienst endlich erwiesen. Hatten wir uns also vorhin darauf angewiesen gesehen, das Neue an Jesus von Nazareth in der vollen Reinheit und Einfachheit seines persönlichen Lebensinhalts aufzusuchen, um ihn nicht zu einem bloßen Prophetenschüler werden zu lassen, so ist dieser Weg nunmehr für uns ungangbar.

Folglich stehen die Dinge jetzt so. Wir waren voneiner bestimmten **Voraussetzung** ausgegangen und hatten **hypothetisch** angenommen, das Neue an Jesus bestehe darin oder beschränke sich darauf, daß er die Religion zu vollendeter Innernesslichkeit, Wahrheit und Sittlichkeit fortgebildet habe. Wir suchten diese Annahme gegen Einwände zu verteidigen, die sich so oder anders gegen sie erheben. Aber jede Bahn, die wir zu diesem Behufe einschlugen, führte uns schließlich ins Dunkel. Man kann Jesum nicht als eine in sich große und neue Erscheinung, geschweige denn als Mittelpunkt der Religionsgeschichte verstehen, so lange man keinen anderen Inhalt seiner geschichtlichen Wirksamkeit annimmt, als den in der erwähnten **Voraussetzung** ausgesprochenen. Und doch hat Jesus selbst sich bestimmt gegen alles, was ihm vorhergeht, und gegen alles, was ihm folgt, abgegrenzt. Worin liegt also das Neue, das er lehrte?

III. Die rechte Antwort.

Was hat denn eigentlich Jesus gelehrt? „Die Zeit ist erfüllet und das Reich Gottes ist herbeigekommen. Tut Buße und glaubt an das Evangelium“ (Mt. 1,15, Mt. 4,17). Man pflegt bei dem Verständnis dieses Wortes alsbald an den Begriff „Reich Gottes“ sich zu hängen und seinen Inhalt nach dem Sinne Jesu im Unterschied von den gemeinsamen jüdischen Vorstellungen davon zu bestimmen. Diese Arbeit ist wichtig und lohnt sich. Aber es ist doch auch nicht zu verkennen, daß Jesus in seiner Predigt mit dem Begriffe vom Gottesreich nicht wie mit einer völlig neuen Sache hervortritt, sondern eine Ahnung und elementare Grundanschauung davon bei seinen Hörern durchaus voraussetzt; sie mochte der Korrektur bedürfen, aber sie war in dieser ihrer Korrekturbedürftigkeit doch vorhanden. Der Nachdruck liegt daher in jenem Satz auch gar nicht auf dem Gegenstand der Aussage, sondern auf der Aussage selbst: *herbeigekommen* ist das Reich Gottes. Mit vielem Nachdruck zieht sich gerade diese Aussage durch die ganze Verkündigung Jesu. Sie erscheint auf der Höhe seiner Wirksamkeit; denn mit ihr schickt er seine Jünger in die Städte und Dörfer der Juden (Mt. 10,7). Sie klingt hinein in die ernstesten Stunden der letzten Tage Jesu und wird zu Trost und beseligender Hoffnung (Lk. 21,31). Gewiß — „herbeigekommen“ bedeutet hier überall noch keineswegs schlechthin soviel wie: es ist da. Es heißt soviel wie „nahegekommen“ und dieses sein Nahesein schließt die Bitte um sein wirkliches und letztes Hereintreten noch nicht aus (Mt. 6,10); es kann sich dieses „Nahesein“ sogar in die Länge dehnen und noch weithin Gelegenheit schaffen, sich im Harren und in der Sehnsucht zu üben. Und doch ist es ein Wort von ungeheurer Wucht, dieses: es ist herbeigekommen. Denn es sagt, daß das Reich Gottes sich — wer weiß wie lange und wie weit — in Entfernung von Israel gehalten hat, daß es sich aber einmal in Bewegung gesetzt und diese Entfernung nunmehr überwunden hat, so sehr, daß es unmittelbar vor der Tür steht, daß nur noch eine leise Hülle fallen muß und seine ganze Herrlichkeit ist mitten in der Welt lebendig. Ja der Gedanke kann sich zu der unmittelbaren Gewißheit steigern, daß das Reich Gottes da, daß es mit Macht hereingebrochen ist (Mt. 12,28 und 11,12, an welchem

Orte zu übersehen ist: Das Himmelreich dringt mit Gewalt herein) — so energisch ist in jenem „herbeigekommen“ die Vorstellung von dem entscheidenden Heranrücken des Reiches Gottes enthalten. Ist das nun eine neue Lehre? Nein. Denn Lehre ist etwas theoretisches, eine Aussage über sich gleich bleibende Verhältnisse, die nur noch nicht genügend erkannt sind, oder die begrifflich bestimmt oder von der älteren Generation dem Denken der jüngeren zugeeignet werden sollen. Nichts von alledem bedeutet jenes Wort. Jener Satz ist eine Aussage davon, daß in der großen Welt der Wirklichkeiten, der höchsten Wirklichkeiten sich etwas verändert, sich etwas Neues, Großes, Herrliches begeben hat und begibt. Das ist keine Lehre, sondern eine Botschaft. Eine neue Botschaft von großen Gotteswerken — das ist das Neue in der Lehre Jesu. Daß die Menschen daraufhin ihr Gottesbewußtsein ändern, vertiefen, verinnerlichen dürfen und müssen, daß sie ihre sittlichen Auffassungen der neuen Erkenntnis gemäß umzuformen und zu reinigen haben, gewiß, das ist alles notwendig damit verbunden. Darum fügt Jesus auch jener Botschaft die Aufforderung hinzu: Tut Buße, d. h. ändert eure Gesinnung, und glaubet an das Evangelium. Aber diese neuen Forderungen hätte Jesus nie gestellt, wenn er nicht in der Lage gewesen wäre, ihnen eine lebensschaffende Beziehung zu der neuen Botschaft zu geben, die von seinen Lippen strömt. Daraus kamen alle jene Verlegenheiten, mit denen wir oben zu tun hatten, weil wir eine Voraussetzung uns angeeignet hatten, in welcher jenes „Es ist herbeigekommen“ nicht zu seinem Rechte gelangt war. Jetzt aber ist der Unterschied Jesu vom Rabbinentum klar und groß zugleich: geredet haben vom Reiche Gottes auch die Schriftgelehrten; sie meinten es in mancher Beziehung anders als Jesus; aber das ist nicht das wichtigste; das wichtigste war, daß sie nichts davon wußten und zu sagen hatten, daß jetzt, gerade jetzt dieses Reich Gottes seinen Anfang in Kraft mache. Mehr noch! Jetzt hebt sich Jesus auch deutlich genug ab von den Propheten. Die redeten — im allgemeinen wenigstens — noch nicht von einem Reiche Gottes; aber war das Wort ihnen auch fremd, so hatten sie doch eine lebendige Hoffnung von einer Zukunft in sich, in der Gott als Helfer gegenwärtig sein würde in Israel. Aber es war eben bloß eine Hoffnung, und Petrus redet treffend davon, wie jene sich darauf beschränken mußten, in dieser wer weiß wie fernen Zukunft zu

lesen (1. Pt. 1, 10—12). Jesus aber tritt auf und verkündigt: Die Zeit ist erfüllet. So befreit uns jene einfache Beobachtung von ernsten, früher unüberwindlich erscheinenden Schwierigkeiten. Und was die letzte und höchste anbetrifft, nämlich die übernatürliche Selbstbewertung, die Jesus sich angedeihen ließ — nun, vielleicht hellt sie sich auch noch auf in ihrem Einklang mit Jesu reinsten Demut und Einfachheit, wenn wir jener seiner neuen Botschaft noch etwas näher nachdenken.

Das Reich Gottes ist herbeigekommen. Wir in unsrem Zusammenhang kommen über die verwickelte Frage, was dieses Reich ist und welche einzelne Merkmale in seinem Begriffe enthalten seien und wie sie sich untereinander ausgleichen, am besten hinweg, wenn wir die einfache Schlussfolgerung vollziehen, daß im Reiche Gottes Gott selbst seine tätige Herrschaftsgegenwart ausübt. Wo das Reich Gottes nicht ist, da ist also auch Gott nicht oder er ist da wenigstens nicht so gegenwärtig, wie er es in seinem Reiche ist. Das ist vielleicht ein kühner Gedanke, aber er ist unausweichlich in jenem Satze enthalten. Unsre und schon der Juden geistige Gottesvorstellung konnte und kann gewiß nicht darauf verzichten, Gott als überall gegenwärtig und wirksam zu denken. Aber wir müssen, wenn wir mit Jesus denken wollen, von dieser allgemeinen Gegenwart Gottes eine besondere Art seines Daseins in der Welt unterscheiden; sie besteht darin, daß er nicht bloß als Herr, Gebieter und Lebenserhalter, sondern als Erlöser, Helfer und Wundertäter zugegen ist. Mit Frohlocken wußte sich Israel als den Bereich solcher sonderlichen Gnadenwirksamkeit Gottes von den Urzeiten her, und Jesus hat ihm diesen Anspruch vollauf bestätigt; denn den Gott, von dem er redet, kennt und bezeugt er als den Gott der Stammväter Israels, den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs in einem Sinn, wie er keiner anderen Nation und ihren Stammvätern sich zum Gotte dargeboten hat (Mt. 22, 32). So scheidet sich also die Welt räumlich in zwei ungleiche Teile; den einen großen, wo Gott die Heiden, mit Paulus zu reden, ihre eignen Wege gehen läßt, ohne sich ihnen doch völlig unbezeugt zu lassen (Apg. 14, 16), und den andren kleinen, wo Gott Heilskräfte und Rettungsmächte neuer, unbegreiflicher Art in Bewegung setzt. Aber die Botschaft Jesu treibt uns noch weiter. Denn auch für diesen engeren Bereich stellt sie ja der Gegenwart, wo Gott herangekommen ist, eine Vergangenheit gegenüber, wo Gott trotz allem doch

noch ferne, nämlich relativ ferne und erst darin begriffen war, aus solcher Ferne her sich Israel anzunähern. Räumlich und zeitlich gestaltet sich also das Verhalten Gottes zu seiner Welt verschieden; die Botschaft Jesu aber sagt, daß jetzt und in Israel die Zeit und die Stätte sei, wo dieses Verhalten Gottes sich am eigentümlichsten und lebendigsten in seiner Sonderart ausprägt, indem jetzt das Reich Gottes herbeigekommen ist. Noch einmal also: nicht was bei den Menschen, in den Tiefen ihres Gemüts anders und neu werden soll und darf, sondern daß von Gott her etwas anders und neu wird, das ist der Kernpunkt der Verkündigung Jesu.

Wir haben uns bisher in recht allgemeinen Aussagen über dieses merkwürdige Neuwerk in und von Gott bewegt. Fesselnd ist es, der Entfaltung dieser neuen Botschaft in Hinsicht ihres Inhalts in der Verkündigung Jesu nachzugehen. Als Jesus in seiner Vaterstadt Nazareth predigte, da gab er gleichsam einen Kommentar zu jener Nachricht von dem Gekommensein des Reiches Gottes. Er las nämlich aus dem Propheten Jesaja das Wort: „Der Geist des Herrn ist bei mir, darum daß er mich gesalbt hat; er hat mich gesandt zu verkündigen das Evangelium den Armen, zu heilen der Zerstoßenen Herzen, zu predigen den Gefangenen, daß sie los sein sollen, und den Blinden das Gesicht und den Zerschlagenen, daß sie frei und ledig sein sollen, und zu verkündigen das angenehme Jahr des Herrn“ und fügte, selbst bewegt von dieser gewaltigen Verheißung, hinzu: „Heute ist diese Schrift erfüllet vor euren Ohren“ (Lk. 11.18—21). Dieses „es ist erfüllt“ entspringt aus der gleichen energischen Gewißheit wie jenes „es ist herbeigekommen.“ Also besteht auch jenes nunmehrige Nahe- und Dasein Gottes darin, daß jetzt geschieht oder zu geschehen beginnt, was von dem Propheten verheißen war. Kann man aber Blinden gebieten, daß sie sehend werden sollen? Nein. Also ist es auch nicht die Forderung eines neuen menschlichen Verhaltens, das Verlangen etwa einer Selbstbefreiung, womit Gott nun an die Menschen herankommt. Sondern Gott hat sich entschlossen, jetzt seinerseits etwas zu tun, was er bisher nicht getan hat, große Befreiungstaten und Heilungswerke an Zerschlagenen und Elenden auszurichten. Ganz im gleichen Sinne hatte Jesus seine Antwort an den zweifelnden oder mahnenden Johannes ausgerichtet durch die Botschaft von den Rettungen, die jetzt geschehen

und geschehen sollen (Mt. 11,5). Diese Macht der Hilfe ist die Gewalt, mit der das Himmelreich jetzt vordringt (Mt. 11,12 vgl. S. 24 f.). Daran, daß Jesus jene unglücklichen Besessenen von ihren Plaggeistern befreit, kann jeder mann merken, daß das Reich Gottes gekommen ist (Lk. 11,20). Das Reich Gottes ist also der starke Finger, den Gott aufhebt, die Feinde zu verjagen; es ist die helfende Hand, die er ausstreckt, um die Verderbten zu erretten; es ist die Machtübung, der siegreiche Krieg, mit dem Gott in den Palast des „Starken“, nämlich des Fürsten dieser Welt eindringt, seinen Raub ihm abzu jagen (Lk. 11,19). Das Reich Gottes ist die Erlösung, die jedermann, zu dem sie kommt, sein Haupt fröhlich emporheben läßt (Lk. 21,28), es ist das Gastmahl, das Gott von lange her vorbereitet hat und jetzt ausrichtet, Hungernde und Elende zum Freudengenuß daran zu sammeln (Mt. 22,2 ff.). Jesus zieht durch das Land und, wo er hinkommt, spricht Hilfe und Heil unter seinen Händen; aber alles, was er damit tut, ist nur wie eine Illustration zu seiner Botschaft vom Reiche Gottes, ein paar Fragmente aus dem großen Ganzen einer umfassenden göttlichen Heilstat. Welcher Art sie ist, das läßt sich aber schon noch deutlicher bestimmen. In den Anfangszeiten seines Wirkens hatte Jesus, wie Johannes im 3. Kap. erzählt, jene nächtliche Unterredung mit Nikodemus. Da ist auch die Rede vom Reiche Gottes; aber nicht in äußeren Hilfeleistungen offenbart Gott seine höchste Energie, sondern darin, daß er den Geist der Wiedergeburt gewährt. Eine neue Reihe von Bildern und Erkenntnissen schließt sich damit auf. Das Reich Gottes ist das Lebenswasser, das Gott jetzt aufquellen läßt, um den Durst auf ewig zu stillen; es ist das Lebensbrot vom Himmel zur todabwehrenden Sättigung (Joh. 6,32 f.), ein guter fruchtbarer Same, den Gott über den Acker der Welt hinwirft (Mt. 13,24 ff.), der Sauerteig, der in das Mehl des Völkertums gemischt wird (Mt. 13,33). Und will man das Ganze in einen engeren Umkreis zusammenschließen, so sage man: Das Neue, das Gott jetzt tut, um jenes Nahesein seiner selbst und seines Reiches zu verwirklichen, ist dies, daß er sich anschickt, die köstliche Summe von Zusagen durchzuführen, die Jesus in den Seligpreisungen der Bergpredigt ausgesprochen hat (Mt. 5,3 — 12). Die höchsten Schätze seines Lebens und seiner Liebe hatte also Gott bis dahin verschlossen gehalten; jetzt tut er sie

auf und eine Fülle von Hilfe, Trost und Segen strömt durch die arme Welt, um sie zu erlösen — das ist der Sinn der neuen Botschaft, die Jesus verkündigt.

Es mag wohl eine Gottes- und Weltanschauung geben, für welche solch ein Gedanke unfassbar ist. Daß Gott von einem Noch nicht! zu einem Jetzt! sich fortbewegt, daß er selbst durch den Unterschied von Dunkel und Offenbarsein, von Schweigen und Reden, von Vorsatz und Tat, von ruhigem Zusehen und energischem Zugreifen hindurchgeht, das ist ihr unbegreiflich. Sie kennt wohl auch einen Fortschritt, aber der fällt ganz auf die Seite der Menschheit; ihr Vermögen, Gott in sich zu fassen, steigert sich, nicht aber die Lust Gottes, aus sich herauszugehen. Und wenn ja, so ist es doch keine neue Beziehung, die er sich zur Welt gibt, sondern immer die eine, uranfängliche und unveränderliche, die des geistigen Lebensgrundes der Welt. Aber mag die dieser entgegengesetzte Anschauung auch noch so große Schwierigkeiten in sich schließen — das ändert an der Tatsache nichts, daß Jesus sie ausdrücklich ausgesprochen hat, ja daß er sie untrennbar mit der neuen Botschaft verknüpft hat, die er verkündigte.

Aber darf diese Botschaft wirklich als neu und als Jesu eigentümlicher Verkündigungsinhalt betrachtet werden? So müssen wir noch einmal fragen. Denn nach dem Bericht des Matthäus hat schon vor Jesus Johannes der Täufer gepredigt: Tut Buße, das Himmelreich ist nahe herbeigekommen (Mt. 3,2). Wir stehen damit auch wirklich auf festem, geschichtlichem Grunde. Liegt doch nach Jesu eigenem Wort eben darin die besondere Größe des Täufers, daß er unmittelbar vor ihm selbst jene Botschaft ausrufen durfte (Mt. 11,11 u. 14). Aber wenn Johannes selbst erwartete, daß nach ihm ein Andern, Stärkerer kommen werde, dann mag er wohl auch eine Empfindung davon gehabt haben, daß in dessen Munde auch jene Botschaft eine doch noch ganz andere Bedeutung haben werde als in seinem eigenen. Und als dann Jesus wirklich angefangen hatte, tätig zu sein, da empfand Johannes einen solchen starken Abstand zwischen seinen eigenen Gedanken und dem Tun Jesu, daß er die Frage aufwarf: Bist Du, der da kommen soll, oder sollen wir eines andern warten? Trotz dieser Tatsachen ist außer Zweifel, daß ein innerer Zusammenklang zwischen dem Grundgedanken der Johannesbotschaft und dem der Jesusbotschaft

besteht. Auch der Täufer hat es als eine große Neuheit zu verkündigen gehabt, daß Gott in eine entscheidende Vorwärtsbewegung eingetreten ist. Aber zwei Umstände schließen es doch aus, Jesu Botschaft als eine bloße Nachbildung der johanneischen zu verstehen. Der Täufer nämlich verkündigt die Nähe des Himmelreichs, weil er weiß, daß jener „Stärkere“ auf dem Weg ist; Jesus aber, weil er selbst dieser „Stärkere“ ist. Das heißt: der Täufer verkündigt sie als in kürzester Frist zu erwartendes, Jesus als jetzt sich verwirklichendes Gotteswerk. Die Botschaft des ersteren bildet also den allerletzten Abschluß der Weissagung, die des anderen den Anfang der Erfüllung. Das ist der eine Unterschied. Und der andere: Der Täufer und Jesus verkündigen beide einen doppelten Inhalt der göttlichen Vorwärtsbewegung, Gericht nämlich und Gnade. Aber jener betonte das Gericht, Jesus die Gnade. So bleibt Jesu Botschaft neu und unabhängig auch gegenüber der seines unmittelbarsten Vorgängers; sie stammt auch in dieser Richtung nicht von Menschen, sondern von Gott.

Ja von Gott! Denn daß Gott sich aufgemacht hat, um die Welt mit den Mächten seines Heils zu durchdringen und sie so zu retten, das kann in eines Menschen Sinn nur so kommen, daß Gott es ihm offenbart. Lehren über Gott können von Menschen erfunden werden; Botschaften von neuen Absichten und Handlungen Gottes müssen, wenn anders sie nicht Betrug sein sollen, von Gott selbst stammen. Diese Erwägungen leiten uns aber an, auch jenes Letzte, bisher noch Ungeklärte ins Klare zu bringen, die Frage nach der persönlichen Würde, die Jesus beansprucht. Wer von Gott mit einer neuen Botschaft an die Welt betraut ist, ist ein Prophet. War Jesu Botschaft die höchste unter allen, so ist er auch der höchste unter den Propheten. Aber er verlangte mehr zu sein (Mt. 16,15 f.). Er nannte sich den Messias, er schrieb sich die Macht zu, über die Schlüssel des Himmelreichs zu verfügen (Mt. 16,19), und redete von seiner künftigen Gottesherrlichkeit bis hinein ins Gericht. Wir standen früher in innerer Not dieser Tatsache gegenüber (vgl. S. 21 ff.). Vermögen wir sie jetzt besser zu begreifen? Das war die Botschaft, die Jesus zu verkündigen hatte, daß Gott neue Heilungskräfte in die kranke Welt entsende und daß darum jetzt das Himmelreich auf Erden anfangen, von dem die Welt bis dahin nichts hatte als Sehnsucht und günstigsten Falls, nämlich bei den Juden, die Hoffnung.

Aber was sind denn diese Liebesmächte? Sie flattern nicht in heimlichem Zauber durch die Lüfte, sondern sie sind eingefaßt in den, der sich als den Arzt bezeichnen durfte, welcher die Kranken heilt. Im Blick auf den kommenden Mariensohn, dem sein eignes spätgebornes Kindlein zum Herold dienen soll, frohlockt Zacharias: Gott hat besucht und erlöst sein Volk (Lk. 1,68). Dieser Mariensohn geht durch Israel und eine holdselige Kunde kommt aus seinem Munde. Aber von seinen Händen und selbst von seinem Kleide (Mt. 9,21) strömt die Kraft der Genesung, aus seinen Tiefen entspringt der Quell neuen Lebens, in seinem Blute zerrinnt die ungeheure Schuld der Menschheit. So war er der höchste unter allen Boten Gottes und doch zugleich mehr als ein bloßer Bote. Denn jene Gottesbotschaft fordert nicht bloß einen Mund, der sie ausrichtet, sondern auch eine Hand, die sie vollbringt, und dieser aufgehobene Gottesfinger, die ausgereckte Hand wider den Starken, das Lebensbrot und Lebenslicht ist er, er selbst, sein eigener Bote, der Messias und Heiland. Wenn er aber das war, dann durfte er auch mit voller Kraft verlangen, für mehr als für einen Propheten zu gelten; dann ist der Rahmen und Raum eines bloß menschlich-irdischen Lebens zu eng für die Vermittlung einer grundsätzlich immerwährenden göttlichen Hilfe; es weitet sich mit innerer Notwendigkeit zu himmlischer Macht und ewiger Gotteskraft, und wir verstehen es, daß, der am Kreuz stirbt, gewiß ist, aufzufahren zur Rechten Gottes. Dann aber ist das Messiaszeugnis Jesu verstanden nicht als entbehrliche Form, sondern als Enthüllung des innersten Geheimnisses der Gottesbotschaft, die er uns schenkte.

Wir haben den Versuch gemacht, das Neue in der Lehre Jesu zu bestimmen. Der Weg, den wir zuerst dabei gingen, führte uns am Ziele vorbei; die Neuheit Jesu im Vergleich zum Schriftgelehrtentum und zu den Propheten entschwand uns unter den Händen, und nicht bloß die Neuheit seiner Lehre, sondern die Reinheit seines persönlichen Lebens kam in Gefahr. Da sahen wir, daß wir die neue Lehre Jesu nicht darauf beschränken und nicht vornehmlich darin suchen dürften, daß er ein neues Ideal der Gottesfurcht uns enthüllt habe. Folglich kehrten wir zum Anfang zurück und faßten

diesen tiefer und siehe, alles kam in seine Bestimmtheit und Ordnung, als wir erkannten, die neue Lehre Jesu liege in der Botschaft, die er ausrichtet, daß Gott sich aufgemacht habe, um durch Jesum von Nazareth die Welt zum Himmelreiche umzuschaffen. In der That, das Verhältniß Jesu zu den Schriftgelehrten um ihn her, zu den Propheten vor ihm, zu dem Gottesboten neben ihm, ja, was das entscheidendste ist, sein Verhältniß zu sich selber ist klar und wahr, weil das Neue seiner Lehre sich in die einfache Nachricht zusammenfaßt:

Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben.



Biblische Zeit- und Streitfragen. 1:9

Herausgegeben von

Lic. Dr. Boehmer und Lic. Dr. Kropatschek.

Der ältere Prophetismus

bis auf die Heldengestalten von Elia und Elisa.

Von

D. Dr. Eduard König,

Professor der Theologie in Bonn.



1905.

Verlag von Edwin Runge in Gr. Lichterfelde-Berlin.

In unseren Tagen denken manche, daß sie ein richtiges Bild von der vorderasiatischen Geistesgeschichte entwerfen, wenn sie sagen, daß alle Erscheinungen dieser Geschichte ihren Ausgangspunkt in Babylonien gehabt haben. Sie erklären das vordere Asien, die Länder, die sich vom Tigris und Euphrat im Osten durch die syrisch-arabische Wüste bis zum Jordan und bis zum mittelländischen Meer im Westen erstrecken, von vorn herein für „ein großes Kulturganze“ (H. Winckler, *Die Keilinschriften und das Alte Testament* 1903, S. 208), und nachdem sie so selbst in ihrem Denken sich eine Grundlage aufgemauert haben, von der aus sie operieren können, konstruieren sie sich einen einheitlichen Bau der Geistesgeschichte Vorderasiens, wie er nach ihrem Denken hätte sein müssen. Da erklären sie dann das Land Israel für ein „Dörflein“, das in die Großstadt Babel eingemeindet werden müsse (Otto Weber, *Theologie und Assyriologie* 1904, S. 10 f.). Da rufen sie auch speziell in bezug auf das Prophetentum aus: „Wie so gleichartig ist alles in Babel und Bibel!“ (Delitzsch, *Babel und Bibel II*, S. 18). Da erklärt dann einer von ihnen (Winckler) die alttestamentlichen Propheten für „politische Agenten“ oder „berufsmäßige Agitatoren“ und „Aufpasser“ des Großkönigs von Babylon. Dies alles ist — auch gegenüber Delitzschs Schlussvortrag über Babel und Bibel 1905 — vor kurzem in meiner Schrift „Die babylonische Gefangenschaft der Bibel als beendet erwiesen“ nach allen Seiten hin beurteilt worden.

Zur Ergänzung der dort gegebenen Nachweise soll hier gegenüber jenen neuen Aufstellungen nur daran erinnert sein, daß die Erzählung vom babylonischen Turm das Urteil der Bibel über die kulturgeschichtliche Bedeutung von Babel enthält! Diese Erzählung leugnet nicht, daß die äußerliche Kultur in Babel einen Höhepunkt erreicht hat — und das bestreiten auch wir nicht —, aber was die religiöse Bedeutung von Babel anlangt, so verkörpert jene Erzählung (1. Mos. 11,1—9) das Urteil: In Babel ist nicht die Gottesgemeinschaft oder Religion begründet worden, und so konnten in Babylonien auch nicht Herolde der vom Gottesgeist der Menschenseele angebotenen Versöhnung auftreten.

Wie völlig ist dieses Urteil der Bibel über die babylonische Religion und ihre Organe nun aber auch durch die Prüfung der Texte bestätigt worden, in denen nach einer neuerlichen Meinung „solche Propheten“, wie Jeremia, sprechen (Die Keilinschriften usw. 1903, S. 170 f.)! Denn „über solche“ „Propheten“, wie Jeremia, soll der Leser nach Wincklers Anweisung einen Text in den „Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft zu Berlin“ lesen. Was aber findet er, wenn er da nachschlägt? In diesen Mitteilungen und zwar im Jahrgang 1898 gibt der Assyriolog F. Peiser als Probe „höfischer Poesie“ (S. 257) folgendes Stück aus der Keilschriftliteratur des siebenten Jahrhunderts: „Ich, der Knecht, der Prophet des Königs, seines Herrn (bi-li-schu), spreche aus diese meine Prophezeiungen für den König, meinen Herrn. Die Götter, deren Namen ich aufgezählt, sollen annehmen und hören für den König, meinen Herrn, diese Prophezeiungen, über sein . . . (? seinen ihm zukommenden Anteil) hinaus hinzufügen und dem König, meinem Herrn, geben! Ich aber, der Prophet des Königs, meines Herrn, möge vor dem König, meinem Herrn, stehen und mit ganzem Herzen auf meiner Seite anbeten! Wenn meine Seiten schwach werden, möge ich mit der Kraft meines Wortes meine Kraft aufs höchste spannen! (Man vergleiche die Baalspropheten in der Szene von 1. Kön. 18, 26—29!) Wer sollte einen guten Herrn nicht lieben? Steht doch im Liede der Babylonier: Deines gnädigen Mundes wegen, mein Hirte, schauen alle Männer auf dich“ (S. 258f. 260f.).

Was für Personen sehen wir aus diesen Äußerungen uns entgegentreten? Leute, die sich darin nicht genug tun können, den irdischen Machthaber ihren Herrn zu nennen, Leute, die auf den „gnädigen Mund“ des irdischen Gebieters achten und von ihm abhängen. Die Propheten, wie sie in dem angeführten Keilschrifttexte sprechen, sind solche, von denen es in der althebräischen Literatur heißt: „Sie beißen mit ihren Zähnen“ (d. h. sie lassen sich gern zu Gastmählern einladen) und „sie wahr sagen für Geld“ (Micha 3,5. 11), d. h. sie stehen im Dienste materieller Interessen. Dem entspricht es ja auch, daß die Propheten im Geistesleben am Euphrat-Tigris keineswegs so hervortreten, wie im Geistesleben Israels. Im Gegenteil herrschte ja über die Propheten Babyloniens und Assyriens in den früheren assyriologischen Veröffentlichungen ein auffallendes Stillschweigen und ein bedenklicher Zweifel. Sagte doch P. Jensen (in Marburg) in der Theologischen Literaturzeitung (1896), Sp. 69 sogar: „Nabê [Rufer, Sprecher] = Propheten der Babylonier oder Assyrier sind mir unbekannt. Ich weiß nur, daß der altbabylonische König Hammurabi sich nabîu [Berufener] des Anu und Bel nennt.“ Auch in dem umfassendsten Werke über babylonisch-assyrische Kultur, „die Keilschriften usw.“ (1903) ist nicht von „Propheten“ in bezug auf Babylonien oder Assyrien die Rede (S. 403. 590. 650), sondern wird vielmehr von der „Zunft der Wahrsagepriester“ (S. 533f.) und vom „bârû, der Wahrsager, Zeichendeuter, wörtlich der Schauer, von der Omen-Beschau so benannt“ gesprochen (S. 589. 605), und nur davon kann Delitzsch sprechen, wenn er einfach sagt, daß es auch in Babylonien und Assyrien „Seher“ gab (Schlußvortrag 1905, S. 63). Ja, bilden denn endlich auch die Reden der babylonisch-assyrischen Propheten einen solchen zentralen Bestandteil in der Literatur Babyloniens und Assyriens, wie die Schriften der Propheten Israels im Alten Testament?

Wir wollen nicht sagen, daß diesen Schriften in der Keilschriftliteratur bloß jene Sammlungen von „Anzeichen“ (lateinisch: Omina) entsprechen, von denen uns zwei erhalten worden sind und worin z. B. der Ausspruch vorkommt: „Wenn im Monat Elûl (wesentlich gleich dem September) vom ersten bis zum dreißigsten Tage Winde wehen, so wird Regensflut und Hochwasser eintreten.“ Nein,

wir wollen auch das ins Auge fassen, was bis jetzt an Weissagungen babylonisch-assyrischer Propheten ans Tageslicht gefördert worden ist. Da begegnen uns die Sätze „Seeküste gegen Seeküste, Elamiter gegen Elamiter, Kassiter gegen Kassiter, Ruthäer gegen Ruthäer, Land gegen Land, Haus gegen Haus, Mensch gegen Mensch, ein Bruder soll kein Erbarmen gegen seinen Bruder zeigen, sie sollen einander töten.“ Cheyne, der diese Stelle in der *Encyclopaedia Biblica* III (1902), col. 3063 erwähnt, fügt richtig zu deren Deutung hinzu: Die Länder, die da genannt werden, sind die am nächsten an Babylonien liegenden, und sie sollen eine Beute des Krieges werden, bis „nach einer gewissen Zeit die Akkadier (Nordbabylonier) kommen, alle über den Haufen rennen und ihnen alles abnehmen werden.“ Er meint wohl mit Recht, der Triumph Hammurabis, der das Reich Gesamtbabylonien um 2250 begründete, also ein Umschwung in den staatlichen Verhältnissen, sei in jenen Worten angekündigt. Auf jenen Tafeln der „Vorzeichen“ liest man ja aber auch: „Wenn am 14. Tage Sonne und Mond miteinander gesehen werden, wird die Rede des Landes wahr sein, wird wahre Rede im Munde der Leute gefunden werden, das Vieh des Landes Akkad wird in Sicherheit (? parganis[*ch*]) auf dem Felde sich lagern“ (Delitzsch, *Schlufvortrag*, S. 63). Also mit dem Eintritt einer astronomischen Erscheinung, von der auf jenen Omina-Tafeln viel die Rede ist (C. Bezold, *Ninive und Babylon* 1903, S. 85), wird der Anfang von Ehrlichkeit und das Ende des Viehdiebstahls zusammengeknüpft. Ist dies dasselbe, wie wenn im Alten Testament aus der Pflege von Treue und Glauben die Sicherheit vor feindlichen Überfällen abgeleitet wird (Zeph. 3, 13)? Nein, die beiden Ankündigungen stehen nicht wirklich auf gleicher Stufe, wie Delitzsch voraussetzt, und außerdem ist denn das die Hauptsache, daß politisch-sozialer Friede auch ein Zug in dem Verheißungsbilde der alttestamentlichen Propheten ist?

Dieser Überblick genügt, um das Urteil zu begründen, daß Babylonien nicht das Ursprungsland des alttestamentlichen Prophetentums gewesen ist. Schon längst will man ja aber einen andern fremdländischen Quellpunkt des israelitischen Prophetismus ausfindig gemacht haben.

Schon längst nämlich, ehe vor kurzem die Behauptung

ausgesprochen wurde, daß Israel mit seinem Einmarsch in Kanaan in eine „vollständige Domäne der babylonischen Kultur“ eingetreten sei und sich in dieselbe eingetaucht habe — was ich aber in meinem neulich erschienenen Büchlein „Die babylonische Gefangenschaft der Bibel“ (S. 12f. 26—29. 34f.) vollständig widerlegt zu haben meine —, ist das Prophetentum Israels aus der kanaani-tischen Religion hergeleitet worden. Dies ist namentlich von seiten des holländischen Gelehrten Ruenen (in Leiden) geschehen. Er hat in seinem Werke „De Profeten en de Profetie onder Israël“ (Bd. 2, blz. 227f.) folgende Behauptungen vorgetragen. Das religiöse Erwachen der Israeliten, das in der letzten Richterzeit ihrem politischen Aufschwunge parallel gegangen sei, habe in dem „Nabiismus“ (d. h. Prophetentum) nur eines seiner Symptome (oder Begleiterscheinungen) besessen. Nämlich Erscheinungen der Geest-verrukking (Geistesverrückung oder Ekstase) sollen sich nach Ruenens Behauptung bis zum Ende der Richterperiode allein bei den Anhängern der Landesgötter (d. h. der kanaanitischen Gottheiten Baal und Astarte) gezeigt haben. Aber damals, in den Ausgängen der Richterperiode, sollen diese Erscheinungen der Ekstase zu den Verehrern Jahves (d. h. des Ewigen) übergesprungen sein. Samuel soll sich dann an die Spitze dieser Bewegung gestellt haben, und dieser Seher, der Eiferer für den Kultus Jahves, hat nach Ruenens Ansicht den israelitischen Ekstatikern oder Enthusiasten die Spur gezeigt, der sie zu folgen gehabt hätten. Er soll ihnen eine mehr praktische Richtung gegeben und das sittlich-religiöse Element eingepflanzt haben. Diese Theorie über den Ursprung des israelitischen Prophetismus ist auch von Wellhausen (in der 4. Auflage von Bleeks Einleitung in das Alte Testament, S. 212, Anm.) und von anderen Vertretern der gleichen Grundanschauung über die Religionsgeschichte — neuestens wieder von W. R. Harper im International Critical Commentary zu Amos und Hosea (1905), p. LV — gebilligt worden. Aber ich meine, dieser Behauptung die folgenden Sätze entgegenstellen zu müssen.

Warum denn erstens soll nur gerade bei der israelitischen Religion bezweifelt oder bestritten werden, daß das Prophetentum (d. h. das Auftreten von Herolden oder Sprechern) eine ihr selbst natürlicherweise angehörende Erscheinung gewesen sei, während man die Existenz von

Propheten in bezug auf andere semitische Völkerschaften und Götterkulte (z. B. bei Harper, p. LIV) nicht in Frage stellt? Diese Beurteilung der israelitischen Religion ist von vornherein eine einseitige.

Zweitens ist es eine wenig wahrscheinliche Annahme, daß die Eiferer für Jahve, also die Bekämpfer des kanaanitischen Religionswesens, eine hervorragende Institution eben dieser Religion übernommen haben sollen. Oder wie? Gegen die Wahrsagerei und Zauberei, gegen den Gözendienst und die sinnlich-orgiaistischen Kultusgebräuche der Kanaaniter haben sie protestiert, aber deren Prophetismus sollen sie herübergenommen haben? Man höre doch jenen Protest, wie er schon aus den anerkannt ältesten Gesetzen herauserschallt! Man vergegenwärtige sich doch nur wieder einmal den Widerspruch gegen andere Götter usw.: 2. Mos. 20,3f. 23; 22,18 („die Zauberinnen sollst du nicht leben lassen“); V. 19f.; 34,13 („die Altäre der Einwohner des Landes sollst du umstürzen usw.“); V. 15: an ihren Opferschmäusen sollst du dich nicht beteiligen usw.; den Protest auch gegen die religiöse Prostitution: 5. Mos. 23,18f. 2c.! Wenn diese religiöse Prostitution, das Hierodulantenwesen, von Israeliten, indem sie die wahre Art der Jahveverehrung vergaßen, nachgeahmt wurde, darf darauf nicht der Satz gebaut werden, daß „die Hierodulie in die Jahvereligion eingedrungen sei“ (Stade, Bibl. Theol. des N. T. 1905 § 23,1; § 66). Das Ideal der richtigen Jahveverehrung und sein Zerrbild einander gleichzustellen, ist völlig verkehrt. Man höre doch ferner die Äußerungen des Bewußtseins der Jahvegetreuen in Israel, einen höheren religiösen Besitz und ein keusches sittliches Ideal zu besitzen (4. Mos. 23,9; 5. Mos. 33,28; Richt. 20,6; 2. Sam. 13,12; Jes. 2,5f.; Jer. 2,10—13; Ps. 147,19f.)! Ja, eine schöne Zumutung für Männer, wie Gideon, der sich den Namen „Baals bekämpfer“ (Serubbáal Richt. 6,32) erwarb, daß sie die Baalsreligion nachgeahmt haben sollen! Kämpfte denn nicht auch Elia auf der Karmelhöhe mit den „Propheten“ Baals (1. Kön. 18,19ff.), und er sollte ihr Nachfolger sein? Noch ist hinzuzufügen, was neuerdings mehrmals von Vertretern aller Richtungen zugestanden worden ist: Wenn Israel während der Richterperiode nicht in seiner religiösen Besonderheit die Grundquelle seiner

Kraft besessen hätte, so würde es von den Kanaanitern, die an äußerlicher Kultur Israel überragten und ihm mit einem sinnenhuldigenden Kultus gegenüberstanden, aufgesogen worden sein.

Drittens ist es eine ungeschichtliche Behauptung, daß gegen Ende der Richterzeit die schon vorher wachsende Schar der Nebiim (d. h. Propheten) Jahves in Samuel nur ihren Anführer bekommen habe. Denn wo steht in den geschichtlichen Quellen etwas davon, daß eine religiöse Bewegung vor Samuels Auftreten sich bemerkbar gemacht habe? Von Nasiräern (Gottgeweihten), auf die Settli in seiner Geschichte Israels (1905, S. 237f.) im Zusammenhang mit der hier erörterten Frage hinweist, werden zwei genannt: Simson und Samuel, und der für einen Jahveverehrer selbstverständliche Gegensatz gegen die sinnenschmeichelnde Kultur Kanaans war bei den Nasiräern ja mit prinzipieller Schärfe ausgeprägt. Wo waren denn zu Elis Zeiten die Helden der religiösen und nationalen Begeisterung? Hätten sie nicht mit ihrem Blute die Bundeslade vor der Wegführung nach Philistää (1. Sam. 4,11) geschützt? Wo sind Scharen von Propheten als Vorgänger Samuels erwähnt? Von alledem steht kein Wort in den Quellen, aber folgendes liest man in ihnen: „Das Wort Jahves war selten in jenen Tagen; Vision war nicht häufig“ (1. Sam. 3,1). Vor der Annahme jener neuen Theorie warnt ja auch der Umstand, daß die Geschichtsbücher Israels von Nebiim oder Propheten Jahves längst vor der Richterzeit berichten: Abraham (1. Mos. 20,7), Mose und Zeitgenossen von ihm (4. Mos. 11, 25 ff.; 5. Mos. 18,15 zc.) zc. sind Nebiim genannt. Welche große Verirrung des geschichtlichen Bewußtseins der Israeliten müßte nach jener neuen Theorie angenommen werden, und doch besitzt Israels Geschichtsbewußtsein nicht wenige Anzeichen der Zuverlässigkeit (vergl. mein Schriftchen „Glaubwürdigkeits Spuren des Alten Testaments“ 1903).

Eine von diesen Spuren findet sich gerade auf dem hier untersuchten Gebiete. Die Geschichtsbücher Israels haben nämlich auch die Kunde bewahrt, daß in der Benennung der Gottesmänner ein Wechsel eingetreten ist. Wir lesen in 1. Sam. 9,9b: den Propheten (nabi) von heute (hajjôm) nannte man früher „Seher“ (rô'è). Damit ist aber erstens nur ausgesagt, daß in der Bezeichnung dieser Personen ein Wechsel eingetreten ist, und derselbe Gottesmann Samuel wird mit beiden Benennungen bezeichnet (1. Sam. 9,19;

1. Chron. 9,22; 26,18; 29,29), wie dies auch noch bei Hanani unter König Asa (um 900) der Fall ist (2. Chron. 16,7. 10). Dieselben Gottesmänner wurden so einerseits nach ihrer wahrnehmenden und andererseits nach ihrer verkündigenden Tätigkeit benannt. In bezug auf den Empfang der Gotteskunde wurden ja die Propheten auch später „Seher“ genannt (Jes. 30,10), und dieser Empfang der Gotteskunde ist ja nach seiner einen Seite von den Propheten selbst in allen Stellen des Alten Testaments auch als ein „Sehen“ bezeichnet, und dabei ist dasselbe Zeitwort ra'a, wovon rō'e her stammt, gebraucht und zwar an allen Stellen (von Amos 7,1 an), wie von mir zuerst nachgewiesen wurde. Also ist es unbegründet, wenn Stade (Bibl. Theol. § 61 und 64) einen wesentlichen Unterschied zwischen Sehern und Propheten behauptet. — Zweitens aber hat jene Bemerkung „nämlich einen Mann, den man heutigentags (hajjōm) einen Propheten (nabi') nennt, nannte man vormals einen Seher“ (1. Sam. 9,9 b) nur den Zweck, zu erklären, weshalb Saul in der Anrede an die wasserholenden Mägde die Ausdrucksweise „Ist der Seher hier?“ gebrauchte (B. 11). Aus diesem Grunde ist es sehr wahrscheinlich, daß an dieser Stelle (B. 9 b) das griechische Alte Testament den richtigen Wortlaut bewahrt hat, indem es sagte „denn den Propheten nannte das Volk früher ‚der Seher‘“. Diese Deutung wird auch dadurch empfohlen, daß die hebräische Ausdrucksweise lannabi' hajjōm syntaktisch schwierig ist, und daß dieser Zusatz hajjōm „von heute“ bei andern Notizen über den Wechsel einer Benennung nicht dabei steht (1. Mos. 14,2 b zc.) Außerdem konnte hajjōm leicht aus ha'am „das Volk“ entstehen, was der griechische Wortlaut ausdrückt, und endlich klingt eine Unterscheidung des „Volkes“, d. h. der gewöhnlichen Leute, doch auch aus andern Stellen des Alten Testaments heraus: vergleiche „nur (oder: aber) das Volk opferte noch auf den Höhen“ (1. Kön. 3,2).

Nach den geschichtlichen Quellen war es nicht die Zeit Elis, war es nicht die dem Auftreten Samuels vorhergehende Zeit, in der ein religiöses Erwachen der Israeliten mit ihrem politischen Aufschwung parallel gegangen wäre, abgesehen davon, daß ein solcher Parallelismus überhaupt nicht in der Geschichte der israelitischen Religion beobachtet werden kann. Nach dem geschichtlichen Bewußtsein Israels liegt die Sache folgendermaßen:

Das Licht der neuen Gotteserkenntnis über Jahve „den Betreuen“, das zu Moses Zeit entzündet worden war (2. Mos. 3,7 ff.), hat sich nachher nicht ganz verdunkelt, und die Glut der Begeisterung für den unvergleichlich (2. Mos. 15,11; 18,11) mächtigen Erlösergott, die in Moses Tagen angefaßt worden war, ist auch nachher nicht ganz erloschen (Jos. 24,31; Richt. 2,10). Vielmehr haben Organe der Gotteskunde, wie die Prophetin Debora (Richt. 4,4), und gottesfürchtige Männer, wie Gideon (8,23), auch Nasiräer,

wie Simson (13,1 ff.; Amos 2,11; Jer. 2,7 f.; 7,25), jenes Licht und jene Glut wach zu erhalten sich bemüht. Trotzdem sank Israels nationales und religiöses Leben in jenen Zeitläuften auf ein sehr tiefes Niveau. Besonders die Philistäer, die ihrerseits damals immer neuen Zuzug vom Westen (Kreta) und Südwesten her erhielten, drohten Israel zu erdrücken. Sogar die hohepriesterliche Familie entartete in Elis Söhnen Hophni und Pinehas, und das alte Symbol der Gottesverbindung Israels wurde eine Trophäe der Feinde: nur Elis „Herz zitterte wegen der Lade Gottes“ (1. Sam. 4,13), und als die Kunde von ihrer Erbeutung nach Silo drang, brach sein Leben entzwei, und eine Schwiegertochter von Eli setzte sich ein leuchtendes Denkmal in der Volks- und Religionsgeschichte Israels, indem sie, bei der Schreckensgeburt eines Sohnes dahinsterbend, als seinen Namen nur das Wort „Nicht-Ehre“ (Schandel! Itabod) hauchte (4,19—22). — Bei diesem Tiefpunkt der nationalen und religiösen Geschichte Israels erstand Samuel als kräftiger Herold der von den Vätern ererbten Jahvereligion. Er begann, der zweifachen Not ein Ende zu machen. Er unternahm es als Herold seines Gottes, durch erschütternde Bußpreden die Herzen seiner Zeitgenossen aufzurütteln, daß sie zur Pietät gegen den Ewigen voll zurückkehrten und zur Abwehr der Feinde sich ermannten (7,3—12). Das von ihm erhobene Doppelbanner der religiösen Begeisterung und des Patriotismus sank nicht sobald wieder zu Boden. Es wurde von Scharen israelitischer Jünglinge und Männer aufgenommen. Nicht vor, aber nach Samuels grundlegendem Siege, der im Ebenezer „Stein der Hilfe“ (des Ewigen; 7,12) ein Denkmal für die nachfolgenden Generationen fand, beobachten wir die Spuren der Prophetenvereine (10,5 ff.). — Ja, Elis Zeit gleicht den Wintertagen, in denen die Saat unter einer Schneehülle vor dem Erstorben geschützt wird. Samuels Zeit ist der Frühling, wo die verjüngte Kraft des Sonnenstrahls die Eisdecke zum Bersten bringt und die von ihr befreite Saat zum fröhlichen Bedeihen lockt.

Das alttestamentliche Prophetentum hat seinen Ursprung nicht in einer fremden Region. — Stade, der bei der Bestimmung dieses Ursprungs jetzt gegenüber seiner Geschichte Israels (1, S. 476 f.) auf meine Seite getreten

ist (Bibl. Theol. 1905, § 23), führt als Beweise für den echtisraelitischen Ursprung des Prophetentums mit Recht auch noch dies an, daß doch auch nach dem Zeugnis des Amos Jahve es war, der Naſiräer und Propheten in Israel erweckte (Am. 2,11), daß der Rechabiter Jonadab, dieser Vertreter des aus der Wüste stammenden Lebensideals, mit den Propheten zusammenwirkte (2. Kön. 10,15 ff.; Jer. 35), und daß auch die einfache Kleidung der Propheten, der Saarmantel und der Gürtel (2. Kön. 1,8 zc.; Sach. 13,4), auf den Zusammenhang des israelitischen Prophetentums mit den ursprünglichen Idealen des Jahvevolkes hinweise. — Um so ruhiger darf ich mein positives Urteil aussprechen: Was das Rauschen am lebendigen Quell, das ist das Prophetentum an der alttestamentlichen Religion. Es begleitet sie von ihren eigenen Ursprüngen her.

Im Zusammenhang mit seiner Meinung vom kanaanitischen Ursprung des Nabiismus hat Ruenen (De Profeten zc. I, 49) dem Ausdruck nabi' die ursprüngliche Bedeutung „hervorsprudelnd oder aufbrausend“ gegeben, als wenn dieses Wort nicht mit naba', sondern mit naba" zusammenhinge und also nach letzterem zu deuten wäre. Wellhausen (Bleeks Einleitung ins A.T., S. 212, Anm.) ist ihm auch darin gefolgt. Aber dagegen sprechen folgende Gründe: 1. Dabei wird die Verschiedenheit des Rehlkopflautes am Wortende von naba' und naba" vernachlässigt, und die Aufstellung „naba' verwandt mit naba" (Stade, Bibl. Theol. A. Ts. 1905, § 64) ist unrichtig, da beide Zeitwörter dem Endlaute nach tatsächlich ganz verschieden sind und ihre begriffliche Verwandtschaft ja eben in Frage steht. 2. Die Wörter nabi', wenn Stade bloß bis zu diesem zurückgehen will, und naba' werden dabei von ihren faktischen nächsten außerhebräischen Verwandten getrennt. 3. Bei der von Ruenen vorausgesetzten Bedeutung des nabi' hätte ein solcher nicht zu seinem Tadel ein Überkochender genannt werden können (Jer. 23,32a zc.). 4. Ruenen sagt selbst auf S. 50, daß die nebiim von der Bedeutung „Aufsprudelnde“ zur Bedeutung „Sprecher“ gelangt sein könnten. Nun dann können sie auch von vornherein „Sprecher“ bezeichnet haben. In der Tat besitzt nun das Wort nabi' seine nächsten Verwandten in dem arabischen naba'a „Nachricht geben“ und im babylonisch-assyrischen nabû „rufen“ (Delitzsch, Assyrisch. Handwörterbuch 1896, S. 440), vgl. die verstärkte Form nubbu „schreien, heulen“ (Zimmern in Die Keilschriften usw. 1903, S. 590, Anm. 6). Ein Nabi' bezeichnet also einen Sprecher, und weil dieses Wort so einfach gesagt wird, bezeichnet es einen Redner par excellence, d. h. einen Verkündiger oder Herold in der höchsten Sphäre des menschlichen Geistesinteresses, und dies ist das Gebiet der Religion.

Um das alttestamentliche Prophetentum aber wirklich zu verstehen, muß man auch die ihm nächsten verwandten

Erscheinungen und die Mannigfaltigkeit seiner eigenen Ausgestaltungen genau ins Auge fassen.

In erster Linie gilt es dabei einen Blick auf das gar bunte Getriebe der Wahrsagerei zu werfen. Denn kleinere oder größere Kreise des älteren Israel haben, wie seine Geschichtsschreiber, denen neuerdings gern ein Malen auf Goldgrund nachgesagt wird, keineswegs verschweigen, den Praktiken des Wahrsagertums gehuldigt. Da gab es Leute, welche die Zukunft durch Beobachtung der Formationen und Färbungen des Wolkenzugs erforschen wollten — was doch immer die wahrscheinlichste Bedeutung von *ônên* bleibt —, wie auch in Babylonien und Assyrien „eine besondere Bedeutung der Farbe der Wolken beigemessen wurde, und zwar speziell derjenigen Wolken, die sich um die Sonne sammelten; auch die Umrisse der Wolken und deren Ähnlichkeit mit irdischen Gegenständen, Tieren, Fischen und Schiffen, sowie die Richtung des Wolkenflugs die Phantasie dieser Astrologen anregte“ (C. Bezold, *Ninive und Babylon* 1903, S. 85). Es war also wenigstens etwas Ähnliches, wie die Tagewählerei, die Luther für den Ausdruck *ônên* gesetzt hat (5. Mos. 18,14). Andere Personen haben aus irgendwelchem Zischeln, wie Schlangen (*nachasch*) es hören lassen, und Wispern Vorbedeutungen heraushören wollen (*nich-chasch* 1. Mos. 30,27), wie viele Schlangenköpfe auch bei den Ausgrabungen im alten Tharanach gefunden worden sind (Sellin, *Der Ertrag der Ausgrabungen im Orient* 2c. 1905, S. 33). Die eine ebendort gefundene Keilschrifttafel redet von einem *Ušchera*-Orakel, vielleicht einem Baumorakel, indem es heißt „Wenn sich der Finger der *Ušchirat* zeigen wird“ (ebenda), und der Prophet Hosea klagt: „Mein Volk befragt sein Holz, und sein Stab (vergl. Herodot 4,67 und Tacitus, *Germania*, Kap. 10) soll ihm weisagen“ (4,12). Wer kennt ferner nicht auch jenen verzweiflungsvollen nächtlichen Marsch des Königs Saul zu der Wahrsagerin von Endor (1. Sam. 28)? Die hielt sich für die Verbündete eines — herumirrenden — Totengeistes *’ôb*, wahrscheinlich: zurückkehrend), der ihr geheime Kunde aus dem Jenseits zutrage, oder gab sich wenigstens dafür aus. Aber wie z. B. Jesaja seine Jünger warnte (8,19), sich nicht zur Befragung der Totengeister (nämlich die Mehrzahl von *’ôb* steht dort) verlocken zu lassen, so lautete das einstimmige Urteil, das von den Vertretern der wahren Religion Israels über diese an-

geblichen Rünste (Cicero, de divinatione 1,18) gefällt worden ist: „Wahrsagerei ist nicht in Israel“ (4. Mos. 23,23), nämlich in dem Teile Israels, der die von den Patriarchen und Mose her ererbte Religion festhielt.

Welch dichtes Gestrüpp von Unkraut fürwahr, hervorgetrieben von dem Drange der Menschenseele, den Schleier des Geheimnisses zu lüften, der über das Jenseits und die Zukunft gebreitet ist! Aber gleich der roten Blume des betäubenden Mohn ragt über diesem Unkraut der Wahrsagerei das Prophetentum des Baals- und Astartekultus empor. Ja, als die Sprecher dieser sinnengebundenen und sinnenhuldigenden Verehrung der Sonnen- und der Venus- Personifikation mit Isebel, der aus Phönizien geholten Gemahlin Ahabs, ihren Einzug in Israel hielten (1. Kön. 16,31 f.; 18,29), da war die stärkste religiöse Entartung in Israel eingetreten. Trotz ihres blutrünstigen Schwertertanzes (18,26—28) erlitten sie aber dort auf dem Karmel eine entscheidende Niederlage und wurden dann zugleich mit dem Hause Ahabs beseitigt (2. Kön. 10, 19—28).

Eine länger andauernde Gefahr für den Bestand der wahren Religion Israels lag in dem Nebeneinanderstehen von falschen und wahren Propheten Jahves (= des Ewigen). Dieses falsche Jahveprophetentum wird nicht sowohl von Bileam voll repräsentiert, der zuerst von materiellen Interessen sich leiten ließ und dann teils als ein Mann charakterisiert ist, der durch äußere Veranstaltungen und aus äußeren Anzeichen (4. Mos. 23,1. 29; 24,1) seine außergewöhnliche Kunde schöpft, teils als ein vom Gottesgeist überwältigter Sprecher gekennzeichnet wird (24,2—4 u. c. Die Verteilung der Stellen auf die Pentateuchquellen E und J bleibt unsicher. Vergl. darüber meine Einleitung ins A. T., S. 191—193 und über 24,3f. mein Buch „Der Offenbarungsbegriff des A. T.“, 2, S. 95—98). Dieses falsche Jahveprophetentum wird ferner auch nicht durch solche einzelne Fälle, wie die Geschichte von dem betrügerischen Propheten aus Bethel (1. Kön. 13,11 ff.), veranschaulicht. Dieses falsche Jahveprophetentum tritt uns zuerst wirklich in jener Szene entgegen, wo sich um den König Ahab ungefähr vierhundert Propheten sammelten, die den Namen Jahves (bei Luther: der HErr) im Munde führten (1. Kön. 22,6), von denen sich aber doch ein anderer Prophet Jahves (B. 7)

absonderte: Micha, der Sohn des Jimla, der sich lieber gefangen setzen ließ (B. 27 f.), als daß er die ihm zu Teil gewordene Gewißheit unterdrückt hätte. Vertreter des falschen Jahveprophetentums sind ferner gemeint, wenn zu dem Könige Joram von Israel gesagt wird: „Geh hin zu den Propheten deines Vaters!“ (2. Kön. 3,13), und sie bilden auch einen Gegensatz zu den Männern, von denen es bei Amos heißt: „außer er (Jahve) hat enthüllt sein Geheimnis den Propheten, die seine Knechte sind“ (3,7), wie strafbare Propheten auch von Hosea (4,5) erwähnt werden, und solche dann weiter in den Reden Jesajas fünfmal (3,2; 9,15; 28,7; 29,10. 14), bei seinem Zeitgenossen Micha (2,5. 11; 3,5 ff.), bei Jeremia (2,26. 30; 4,9; 5,13. 31; 6,13 u., hauptsächlich 23,1 ff. und 28,1 ff.), bei Zephania (3,4) usw. auftreten.

Prophetentum Jahves und doch falsches, welch merkwürdige Geschichtserscheinung! Wie ist es zu ihr gekommen? Diese Frage wird nicht dadurch vollständig beantwortet, daß auf den schimmernden Glanz der Hofgunst hingewiesen wird, der zu allen Zeiten auf viele Klugen einen faszinierenden Eindruck gemacht hat. Hinzugenommen muß wenigstens noch werden, daß die Gottesvorstellung, die von Propheten, wie Elia, immer stärker betont werden mußte, auch außer den Königen Israels, die vom Jahvekult überhaupt oder von der richtigen Verehrung Jahves und von der Erfüllung seiner sittlichen Forderungen wegneigten, noch manchen andern Geistern in Israel nicht gefiel. Wenn Elia, das Werk der älteren Gottesmänner, wie z. B. des Bußpredigers von Eli (1. Sam. 2, 27 ff.) und von David (2. Sam. 12,1 ff.) usw., wiederaufnehmend, Jahve als den Patron der Treue und des Rechts zu charakterisieren hatte, wenn Elia und Micha, der Sohn Jimlas (1. Kön. 17,1; 22,8), deshalb dem Könige Ahab Unheil ankündigen mußten, so meinten manche Köpfe unter ihren Zeitgenossen, Jahve vielmehr als einen unbeschränkt langmütigen und schwächlich nachsichtigen Gott auffassen zu dürfen. Sie verkündigten deshalb dem Könige Ahab Sieg (1. Kön. 22,6: „sie sprachen: Ziehe hinauf nach Ramoth in Gilead, der Herr wirds in die Hand des Königs geben“), und sie riefen z. B. zu Jeremias Zeit „Friede, Friede!“, „wo doch kein Friede“ sein konnte (6,14; 8,11; Hes. 13,10. 16), weil auch für das Reich Juda die

— unbenützt gelassene — Langmutsperiode nun schließlich zu Ende ging. Oder um wenigstens noch eins anzuführen, so billigten z. B. die mit Jesaja rivalisierenden Jahvepropheten die Neigung der Könige, durch Alliancen mit andern Staaten und durch eigene kriegerische Rüstungen die Sicherheit und das wahre Wohl Israels zu fördern (Jes. 29,1 ff.; 30,1 ff.), während doch die eigentliche Kulturmission des Jahvevolkes in etwas Höherem lag und die Mittel zu ihrer Durchführung andere waren (2,2—6 zc.; 30,15: Im Stillesein und im Vertrauen soll bestehen eure Heldenhaftigkeit).

Gewiß nannte das Volk oder wenigstens die jeweils herrschende Partei des Volkes diese Propheten „seine Weisen“ (Jes. 29,14), was unter Berücksichtigung von V. 10 soviel wie „seine Propheten“ ist. Aber dürfen sie deshalb nur „Volkspropheten“ und nicht, wie auffallenderweise W. R. Harper (Amos und Hosea 1905, p. CX note: „wrongly called false prophets“) meint, auch „falsche Jahvepropheten“ genannt werden? Nun von den einander entgegengesetzten beiden Reihen von Jahvepropheten kann doch nur eine das wahre Jahveprophetentum vertreten, und ob nun die Männer, wie Mose gegenüber Bileam, Micha der Sohn Jimlas gegenüber den vierhundert, Amos, Hosea, Jesaja, Micha, Nahum, Jeremia usw. von der Geistesgeschichte mit Recht als die Vertreter des wahren Jahveprophetentums anerkannt worden sind, das wird nach meinem Urteil hinreichend deutlich sein, wenn folgendes beispielsweise erwähnt sein wird. Ein Mann, wie Jesaja, wagte es vor dem Richterstuhl seines Volkes, das doch beide Parteien kannte, seinen Gegnern gegenüber auszurufen: „Wehe denen, die Böses gut und Gutes böse heißen, die aus Finsternis Licht und aus Licht Finsternis machen, die Saures als süß und Süßes als sauer hinstellen! Wehe denen, die (nur) in ihren Augen weise und (nur) nach ihrer Meinung klug sind!“ (5, 20 f.). Mit solcher Klarheit hat er also zugleich die sophistische Verdrehung der Gegensätze auf dem sittlichen und andern Gebieten und zugleich die Einbildung sowie Selbsttäuschung erkannt, und trotzdem hat er den andern sich gegenüber zu stellen gewagt. Die Männer sodann, mit denen Jeremia sich zu einer Reihe von Vertretern der wahren Jahvereligion zusammenschloß (7,25), wagten es, im

Ungesichte ihrer Zeitgenossen, denen beide Reihen von Propheten bekannt waren, von der andern Reihe folgende Charakteristik zu entwerfen: Diese behaupteten zwar, im Namen Jahves aufzutreten (Jer. 23,25), seien aber nicht von ihm gesandt (14,14 zc.; Hes. 13,6). Von materiellen Interessen würden sie vielmehr geleitet. Denn sie seien solche Leute, die mit ihren Zähnen beißen, d. h. an Schmausereien teilnehmen (Hes. 28,7f.) und dann „Friede!“ rufen (Mi. 3,5). Ja, sie wahr sagen für Geld (B. 11). Ihre innerste Triebfeder aber liege in selbstfüchtiger Überhebung. Denn sie seien gleichsam überkochend, d. h. sie seien mutwillige Personen, die aus eigenem Streben und Entschluß sich eine religionsgeschichtliche Mission zu geben wagten (Jer. 23,32a; Zeph. 3,4; vergl. 5. Mos. 18,20. 22). Deshalb sagte Hesekiel in 13,3b: „Wehe den Propheten, den Toren, die ihrem eigenen Geiste nachfolgen“, d. h. von ihren eigenen Meinungen und Bestrebungen sich leiten lassen. Der Inhalt der von den andern Propheten vorgebrachten Reden aber stamme aus folgenden Quellen: Sie schöpfen aus Lügenvisionen (Jer. 14,14 zc.). Sie seien Leute, „die einem Etwas folgten, das sie nicht gesehen haben“ (Hes. 13,3b). Sie nähmen nächtliche Visionen zum Vorwand für ihr Weissagen (Mi. 3,6). Denn ihre Nachtgesichte seien Träume (Jer. 23,25: sie sprechen: ich habe geträumt, ich habe geträumt). Sie holten den Inhalt ihrer Reden aus ihrem Herzen. Denn „Betrug ihres Herzens weissagen sie“ (Jer. 14,14b), d. h. ihre eigenen subjektiven Phantasien sprechen sie aus, „und weissagen nicht aus dem Munde des HErrn“ (23,16). Kurz, „sie sind Propheten aus ihrem Herzen“ (Hes. 13,2). — Wer, wie W. R. Harper, jene Prophetenscharen gegenüber Micha ben Jimla usw. usw., jetzt auf einmal nicht mehr „falsche“ Jahvepropheten nennen will, der setzt sich mit seinem Urteil auch über das der ganzen darauffolgenden Religionsgeschichte hinweg.

Endlich aber auch innerhalb des Kreises der wahren Jahvepropheten zeigt sich eine nicht unwichtige Mannigfaltigkeit der Abstufungen.

Sammeln wir darüber zunächst die wichtigsten geschichtlichen Materialien und lenken wir dabei unsern Blick zunächst auf die Zeit Samuels! Was beobachteten wir da? Er ist nicht bloß, wie oben S. 6ff. nachgewiesen worden ist, da und befindet sich in prophetischer Tätigkeit (1. Sam. 3,1ff.; 7,1ff.),

e h e eine Schar von Propheten hervortritt (10,5 ff.), nein, eine solche sammelt sich auch nur um die von i h m entrollte Doppelfahne der religiösen Treue und des Patriotismus, und er ist ihr Vorsteher (nach dem Grundtext richtiger, als „Aufseher“ 1. Sam. 19,20), worauf auch die Ausdrucksweise „und auch Saul weisagte v o r Samuel“ (B. 24, vergl. das Sizen v o r Elisa 2. Kön. 4,38) hindeutet, denn diese Ausdrucksweise erinnert an „v o r jemandem stehen“, und dies bedeutet: stets seines Winks gewärtig und infolgedessen sein Diener sein (1. Kön. 17,1 2c.). Wir beobachten da offenbar das Verhältnis von M e i s t e r u n d J ü n g e r, und solche Scharen von Prophetenjüngern treffen wir dann wieder hauptsächlich in einer andern Periode der Krisis für Israels Religionsgeschichte, in der Zeit des Elia und Elisa. Nachdem Elia aufgetreten und den Kampf gegen den neuerdings von Phönizien importierten Baalsdienst (1. Kön. 16,31) eröffnet hatte (17,1 ff.), da flammte das von ihm entzündete Feuer der Begeisterung für die väterliche Religion in vielen Herzen auf: wir hören von hundert Propheten, die der Schloßhauptmann Obadja vor Isebel's Verfolgungswut in einer Höhle versteckte (18,4), von „Kindern, d. h. Söhnen, der Propheten“ (20,35), und dies bedeutet nach hebräischem Sprachgebrauch im allgemeinen: Angehörige oder Anhänger der Propheten, also Prophetenjünger. Nur heißen dieselben Leute auch „Propheten“ (B. 41), oder wieder „Prophetenjünger“ (2. Kön. 2,3 ff. zu Bethel), die auch verheiratet waren (4,1). 38; 6,1; 9,1. Wie sehr z. B. auch zwischen Elia oder Elisa und den Gliedern der Prophetenvereine das Verhältnis von M e i s t e r u n d J ü n g e r waltete, wird daraus ersehen, daß die Prophetenjünger den Elia auch den Herrn des Elisa nannten (2. Kön. 2,3. 5), wie auch das Weib eines Prophetenjüngers ihren Mann als den Knecht des Elisa bezeichnet (4,1), daß der alttestamentliche Erzähler dem Elisa allein im Unterschied von den Prophetenjüngern Wunderkraft zuschrieb (4,40 f.; 6,5 f. 15), daß die Prophetenjünger den Elisa mit „o Mann Gottes“ (4,40) anredeten, wie auch Elisa den Herrn um Öffnung der Augen seines Dieners bittet (6,15—17), und daß die Sendung des Prophetenjüngers zur Krönung des Jehu durch Elisa vermittelt (9,1), also nicht unmittelbar von Jahve erteilt wurde.

Sehen wir diese Prophetenjünger so vor den Meistern

weissagen (1. Sam. 19,24), vor ihnen sitzen (2. Kön. 4,38), als ihre Stellvertreter beauftragt, wie Gehasi mit dem Stab (B. 29—31), oder die Taten Elisas erzählend (8,5), welcher Schluß liegt da näher, als dieser, daß wir es teils mit unmittelbaren Organen der Offenbarung und teils mit Reproduzenten oder wiederholenden Verkündigern der Prophetenaussprachen zu tun haben? Wir werden auch nicht irren, wenn wir an jenem Chor von Propheten, der unter dem Schall von Psalter und Pauken und Pfeifen und Harfen weissagend dahinzieht (1. Sam. 10,5), dies lernen: die Prophetenvereinsmitglieder haben die Erfahrungen und Leistungen und Reden ihrer Meister in ihren Reden und Gesängen wiederholt und in das Volk hineingetragen, wohl an ihrem Teile jene Poesiensammlung „das Buch des Frommen 2c.“ (Jos. 10,13; 2. Sam. 1,18) mit manchem Beitrag vermehrend, und sie haben wahrscheinlich auch zum Schreibrohr gegriffen, um die Geschichte ihres Volkes im Geiste des Prophetismus zu fixieren, und sind so zu Mitarbeitern an dem Buche von den Kriegen des HErrn, d. h. der unter dem Beistand des Ewigen siegreich durchgeführten Kämpfe für sein Reich (4. Mos. 21,14), geworden. Wenigstens wird diese Auffassung von den Prophetenjüngern als Personen, welche die Großtaten und prophetisch vermittelten Rundgebungen der Gottheit in begeisterter Poesie, Aussprache und Erzählung austönen ließen, auch dadurch unterstützt, daß poetisch-musikalische Kräfte, die das Lob von den großen Taten des Ewigen in Dichtung und Musik widerhallen ließen, auch ihrerseits als Schauer und ihre Leistung als ein Weissagen bezeichnet wurden (1. Chron. 25,1—5; 2. Chron. 29,30 2c.), und daß nicht wenige Aufzeichnungen geschichtlicher Art auf Propheten zurückgeführt sind (1. Chron. 30,29; 2. Chron. 9,29 2c.).

Haben wir aber so in der Zeit von Samuel bis Elia und Elisa, oder wenigstens in ihren für die Religionsgeschichte entscheidenden Höhepunkten Meister und Jünger als Vertreter des wahren Jahveprophetentums gefunden, so ist dies auch keine isolierte oder zusammenhangslos dastehende Erscheinung. Denn von Samuels Zeit aus weiter rückwärts blickend, beobachten wir schon in Moses Tagen etwas Ähnliches. Oder wird nicht neben Mose, dem

Propheten (Hos. 12,14; 5. Mos. 18,15 u.), Aaron wieder als dessen „Mund“ oder „Prophet“ (2. Mos. 4,16; 7,1) bezeichnet? War ferner Moses Schwester Mirjam als Prophetin ihm gleichgeordnet? Daß zwischen beiden im wesentlichen das Verhältnis von Darbieten und Weitergeben statt hatte, könnte man schon nach der beiderseitigen geschichtlichen Leistung annehmen, wenn es auch nicht fast ausdrücklich in 2. Mos. 15 uns vorgeführt wäre: der Triumphruf Moses nach der göttlichen Durchhilfe am Schilfmeer empfängt in dem von Mirjam angeführten Frauenchor sein antiphonisches Echo (V. 20 f., vgl. 4. Mos. 12,6—8). Wie sehr ist ferner auch die prophetische Rede jener Ältesten (4. Mos. 11,24 f.) als ein Widerhall von Moses grundlegender Verkündigung charakterisiert! Sie waren ja nur mittelbare Organe seines Geistes! Andererseits kann die Spur von wahren Jahvepropheten ersten und zweiten Ranges (primären und sekundären wahren Jahvepropheten) auch über Elisas Zeit hinaus verfolgt werden. Denn Prophet und Prophetenjünger sind ausdrücklich auch von Amos (7,14) nebeneinander genannt. Als sekundäre Propheten, die freilich den Anschauungen und Tendenzen der damals herrschenden Partei huldigten, sind wahrscheinlich auch die Propheten anzusehen, die in Jes. 3,2 usw. unter den hervorragenden Personen des Volkes aufgezählt werden, und Jesaja selbst spricht von seinen „Schülern“ (8,16). Auch in den Worten an Jeremia „Wenn dich dieses Volk oder ein Prophet oder ein Priester fragt „Was ist der Ausspruch Jahves?““ (23,33) ist der Prophet unter den Personen aufgeführt, die sich beim unmittelbaren wahren Propheten Jeremia nach Gottes Enthüllungen erkundigen. Auch in den Sätzen „Wenn sie Propheten sind und wenn das Wort Jahves bei ihnen wohnt“ (27,18) wird der Prophetenstand der betreffenden Personen angedeutet. Ferner nach der Stelle Sach. 13,2—6, die gemäß 12,11 usw. aus der nächsten Zeit nach der Schlacht bei Megiddo (ca. 608) stammt, gab es noch Propheten, die durch die einfache, an das primitive Kulturideal Israels erinnernde Tracht des „Saarmantels“ auf ihren Stand hinweisen wollten.

Diese beiden Reihen von wahren Propheten unter den Verehrern des Ewigen — und zum Teil auch noch andere von den vorher charakterisierten Reihen — sind neuerdings nicht immer so auseinandergehalten worden, wie es den geschichtlichen Quellen entspricht.

Nur zwei Vertreter dieser neuerlichen Vermischung und Verwirrung der in den Quellen geschiedenen Reihen von Vertretern des Prophetentums sollen hier zu Worte kommen! Ruenen sagt in De Profeten 2c. I, S. 63 f.: „Die Propheten in Samuels Zeit mögen sich vor ihrem Führer, die Prophetensöhne in den Tagen Ahabs und seiner Nachfolger vor Elia und Elisa gebeugt und deren Übergewicht erkannt haben. Das kommt aber nicht daher, daß sie sich bewußt gewesen wären, zu den durch Jahves Geist Beseelten nicht zu gehören. Nennt nicht auch Elisa einmal Elia seinen ‚Vater‘? Und die vierhundert Propheten, die Ahab und Josaphat um sich versammeln, meinen sie vielleicht, daß ihr Wort keineswegs ‚das Wort Jahves‘ sei? Das Gegenteil zeigt sich aufs deutlichste. So ist es auch in späterer Zeit: die Propheten, die durch Micha, Jesaja, Jeremia bekämpft werden, sind gar nicht geneigt, ihnen aus dem Wege zu gehen. Sie werfen vielmehr die Beschuldigung, die diese gegen sie vorbringen, auf ihre Gegner zurück“. Ebenso sind die Unterschiede zwischen den primären und sekundären — und falschen — Propheten, die im Namen Jahves auftraten, wieder von Stade in seiner „Bibl. Theol. N. T.“ (1905), § 64 vernachlässigt worden.

Aber wie? Die Prophetenschar von 1. Sam. 10,5 f. darf man mit der von 1. Kön. 22 zusammenstellen, wie es bei diesen beiden Autoren ausdrücklich geschieht? Auf die Unrichtigkeit dieser Gleichstellung hätte Ruenen besonders da aufmerksam werden sollen, als er schrieb „die vierhundert Propheten, die Ahab und Josaphat um sich versammeln“. Hat denn Josaphat die vierhundert mit versammelt? Nein, bloß Ahab hat dies getan (V. 6), und Josaphat hat im Gegenteil gefragt, ob außer den vierhundert, die wie mit einer Stimme von Ahabs Sieg redeten, nicht noch ein anderer Prophet Jahves vorhanden sei. Ja, Josaphat hat den Widerwillen Ahabs gegen Micha, der dem Ahab Unheil — oder vielmehr Strafe für seine religiöse Untreue und seine Rechtsverletzung gegenüber Naboth — weissagte, ausdrücklich gemißbilligt (V. 7 f.). Soll über die wirkliche Zugehörigkeit jener vierhundert zu Jahve nur ihr eigenes — nicht einmal durch sittliches Tun oder Verfolgungsleiden bewährtes — Urteil entscheiden? Soll hier der Satz „die Weltgeschichte ist das Weltgericht“ nicht gelten? Siehe darüber weiter schon oben S. 16 f.! Die vielen Beweise ferner, die aus den Quellen für die Jüngerstellung der Prophetenvereinsmitglieder angeführt worden sind (s. o. S. 18 f.), sollen dadurch aufgehoben werden, daß auch Elisa den Elia mit „Vater“ angeredet hat? Aber diese Anrede mußte doch nicht allemal eine Unterordnung ausdrücken. Die Anrede mit „Vater“ konnte auch ein Ausdruck der Verehrung sein,

und dieser letztere Sinn war beim Abschiedsrufe Elisas (2. Kön. 2,12) ebenso natürlich, wie beim Abschiedsrufe des Königs Joas (13,14). Außerdem war Elisa damals, als er dem Elia jenen Abschiedsruf „Mein Vater, mein Vater, Wagen Israels und seine Reiter!“ nachsandte, noch der Diener des Elia und hatte noch nicht das Erbe von dessen Geist angetreten (2,14).

Diese neuerliche Vermengung der Propheten und Prophetenjünger ist dann um so mehr zu beanstanden, wenn sie, wie es z. B. bei Ruenen — in der Nachfolge von Vatke (Bibl. Theol. des A. T. 1835, S. 417 ff.) — der Fall ist, die ganze Erscheinung des Jahveprophetentums von den unteren Stufen ausgehen läßt, oder wenn sie doch die Erscheinungen, die bei den Prophetenscharen auftreten, einfach — ohne irgendwelche Bemerkung über einen Unterschied — auch von den Prophetenführern behaupten will (Stade 1905, S. 64). Aber dagegen gilt folgendes: Wenn ein Unterschied in bezug auf den Grad der Geistesbeherrschung auch nicht ganz sicher zwischen Mose und jenen reproduzierenden Propheten (4. Mos. 11,24—29) angenommen ist (vgl. aber die Worte „und sie hörten nicht auf“ in V. 25!), so bleibt es doch Tatsache, daß Samuel sich nicht als an dem überschäumenden Enthusiasmus der Prophetenschüler beteiligt zeigt (1. Sam. 10,5f.; 19,20—24).

Über jene Erzählung aber, wonach Elisa, als er zu einer Weissagung über einen Kriegszug aufgefordert wurde, erst einen Zitherschläger kommen ließ (2. Kön. 3,15), ist das Richtigste von Herder gesagt worden: „Das Beispiel dessen, der einen Saitenspieler kommen ließ, um, wie man sagt, die Gabe der Weissagung bei sich zu erwecken, wird sehr gemißbraucht. Er ließ ihn kommen, um seinen Zorn zu besänftigen, in dem er keines Ausspruchs der Vernunft, viel weniger eines göttlichen Ausspruchs fähig war“ (Vom Geist der Ebräischen Poesie in „Sämtliche Werke zur Religion etc.“, 2. Teil, S. 143). Dieses Spiel sollte auch nach meinem Urteil den prophetischen Geist von seiner Umschlingung durch den menschlichen Geist befreien, sollte ihn nur wieder zur Herrschaft über die menschlichen Gedanken und Gefühle bringen. Die Deutung aber, wonach der Prophet Elisa sich durch Musik habe in Ekstase versetzen wollen, macht die Prophetie zu einem menschlichen Produkt. Das aber ist eine Vergewaltigung ihres eigensten Bewußtseins. — Es ist ferner ein wohlfeiler Beweis, wenn

man geltend machen will, daß der hebräische Ausdruck hithnabbē' sowohl „weissagen“ als „rasen“ (Stade S 64) bedeute. Oder kann dies nicht daher rühren, daß diese zwei Vorgänge in einem Symptom (einer Begleiterscheinung), in der Lebhaftigkeit, Aufgeregtheit und ähnlichen Zuständen, zusammentreffen? Aber dadurch wurde nicht alles Weissagen zu einem Rasen, wie das Rasen nicht zum Weissagen. Übrigens steht, was bei Stade nicht beachtet ist, hithnabbē' gewöhnlich in bezug auf sekundäre und falsche Propheten, aber in bezug auf unmittelbare wahre Propheten nur dreimal: einmal, was sehr charakteristisch ist, im Munde der Gegner (Jer. 29,26 f.) und sonst nur von Uria, dem Sohne Semajas (Jer. 26,20), und von Hesekiel selbst (Hes. 37,10). Aber sind Propheten Jahves nicht auch „Rasende“ genannt? Nun wegen äußerster Aufgeregtheit des Wesens ist in bezug auf jenen Prophetenjünger, der im Auftrag Elisas ins Kriegslager vor Ramoth in Gilead stürzte und den Feldherrn Jehu zum Vollzieher der Strafe am Hause Ahabs bestimmte, gesagt: „Was wollte dieser Rasende?“ (2. Kön. 9,11). Freilich konnte ferner auch ein Mann des Geistes, wie Hosea, im Kampfe mit hartnäckiger Opposition und im Gram über die deshalb seinem Volke drohende Katastrophe von Sinnen kommen (Hos. 9,7). Aber in der Regel, unter gewöhnlichen Umständen waren die unmittelbaren wahren Propheten von solcher Aufgeregtheit, die man als Raserei hätte bezeichnen können, frei. Wir finden darum nur den Fall, daß einem Propheten, wie Jeremia, nur von seinem Gegner vorgeworfen wird, daß er meschugga' umithnabbē', d. h. ein Mensch sei, der in der prophetischen Begeisterung sich unsinnig gebeude (Jer. 29,26).

Allen den bisher charakterisierten Gruppen von Personen, den Wahrsagern, den falschen Propheten und auch ihren eigenen Jüngern gegenüber traten die primären wahren Propheten des Alten Testaments mit dem Bewußtsein auf, durch einen unwiderstehlichen und unwegdeutbaren Antriebe aus dem für gewöhnlich verschlossenen Welthintergrund her mit einer religionsgeschichtlichen Mission betraut worden zu sein. Wer nun das Vorhandensein einer das Weltall durchwaltenden Gotteskraft nicht von vornherein zu leugnen wagt, wer das Walten des Gottesgeistes vielmehr auf Grund der Weltbeschaffenheit anzuerkennen sich gezwungen sieht, wer mit Hamlet bekennt „Es gibt mehr Dinge zwischen Himmel und

Erde, als eure Schulweisheit sich träumen läßt“, wer das hundertfach ausgesprochene Bekenntnis der Propheten beachtet, namentlich ihre sonnenklare Abgrenzung von den nächstverwandten Geistern (s. o. S. 17) würdigt, auch ihre geschichtliche Leistung und ihre Bestätigung durch Jesus Christus erwägt, der wird den Anspruch der führenden Geister Israels nicht zurückzuweisen wagen.

Nachdem im Obigen das Prophetentum des Alten Testaments sowohl nach seinem Ursprung (S. 3—12) betrachtet, als auch in die von den Quellen geforderte Beziehung zu den ihm nächstverwandten Erscheinungen der Geistesgeschichte gesetzt worden ist (S. 13—23), sollen nunmehr die Hauptgestalten, die uns als Vertreter des älteren Prophetentums von Israel entgentreten, und ihr Eingreifen in die Geschichte ihres Volkes dargestellt werden.

„Zu den Zeiten Samgars, des Sohnes von Anäth,
Zu den Zeiten Iaels waren still (verödet) Pfade,
Und die Gänger von Steigen gingen gewundene Pfade.
Es gebrach, an Bauern gebrach es in Israel,
Bis daß ich, Debora, auftrat,
Bis ich auftrat, eine Mutter in Israel.“

Mit diesen Worten besingt das anerkannt alte Gedicht (Richt. 5,6f.) das Eingreifen der Prophetin Debora in die Geschichte ihrer Nation, und worin bestand dies? Eine politische Notlage wurde durch sie beseitigt: der Nordkanaaniter Druck lag bleiern auf dem Lande Israels, unterband die Adern seines Verkehrs und erstickte das Leben auf dem des Mauersehuzes entbehrenden platten Lande. Da trat Debora als mütterliche Helferin vor ihr Volk, griff dem links gelähmten Kinde unter die Arme, rief in Barak einen energischen Wundarzt herbei, und das sich emporraffende junge Israel verjagte seinen Bedrücker. Das war die erste Regung des Geistes, der, mit Israels Religion aus der gleichen Höhenlage von Erfahrungen stammend, den Pulsschlag im Lebensprozeß Israels bilden sollte, und wie die Prophetin Debora, das Eheweib des Lappidoth, ihrem Volke zuerst die politische Unabhängigkeit, diese unterste Grundlage eines menschenwürdigen und gedeihlichen Daseins, zurückerworben hat, so hat sie auch als Richter in (Richt. 4,4) der am Volksmark zehrenden inneren Zwietracht entgegengewirkt, dem gebeugten Recht zum Siege verholfen,

der verlassenen Anschuld die Tränen getrocknet. Welch hochragende Gestalt im Zuge der Frauen des Alten Testaments, die mit dem Vestalinnendienst am Altarfeuer der Religion (Mirjam, Debora, auch Hanna und Hulda!) das Amt der Priesterinnen des Rechts verbanden, zugleich die Glut der Vaterlandsliebe schürten — du vergißt in ihrer Reihe doch nicht jene edle Schwiegertochter Elis (s. o. S. 10)?! — und in kritischen Momenten theils durch klug besänftigende, theils durch ernst mahnende Weisheit (2. Sam. 14,2 ff.; 20,16 ff.) ihren Lebensgang geschmückt haben!

Durch Hannas, der lebendigen Velerin, Vermittelung geschah es, daß in einer neuen großen Notlage der nationalen und religiösen Geschichte Israels es nicht an einem Manne fehlte, den der Geist des wahren Prophetentums als sein Organ gebrauchen konnte. Vom frommen Sinn der Mutter belebt, im Zentralheiligtum zu Silo mit allen erhabensten Erinnerungen seines Volkes genährt, durch den Anblick der Rechtsvergewaltigung von seiten der Söhne Elis und ihrer sittlichen Entartung mit Abscheu und Entrüstung erfüllt, trat er nach Elis versöhnendem Todessturz und längerer Vorberbeitungszeit (1. Sam. 7,2 a), als die Situation Israels immer bejammernswerter geworden war (B. 2 b), — endlich als *R e d n e r* vor sein Volk und rüttelte die Herzen durch ernststen Bußruf zu dem Entschlusse auf, dem lockenden Kult der Sonnenpersonifikation Baal und der Venusstern-Personifikation Astarte zu entsagen (B. 3 f.) und zur entschiedenen Anbetung des über den Sternen waltenden ewigen Gottes (vgl. 1. Mos. 15,5; 21,33) zurückzukehren. Durch dessen Hilfe erfocht Israel in der That einen ersten Sieg über die mächtig drängenden Feinde, der durch das Denkmal Ebenezer (Stein der Hilfe) für alle Zeiten zu einem Signal der Religiosität geworden ist (1. Sam. 7, 12). Die vom Propheten *S a m u e l* entrollte Fahne der Gottestreue und Vaterlandsliebe durfte den Scharen Israels auch zu weiteren Siegen gegen die Philistäer voranwehen, und was er im Sturm gesäet, durfte er — als Richter und Berater seines Volkes — in der Stille pflegen.

Aber wirklich ganz in der Stille? Nein, in die letzte Zeit seines Lebens fiel eine der gewaltigsten inneren Krisen des Lebens der Nation Israel. Es war die Entscheidung zwischen u n mittelbarer und mittelbarer Gottesherrschaft in Israel. Jedenfalls wenigstens d i e Frage stand damals zur

Entscheidung, ob die Gottesherrschaft über Israel auch fernerhin durch frei wechselnde und ausschließlich vom Gottesgeiste getriebene Organe, oder ob sie durch lebenslängliche und dann auch leicht erbliche und jedenfalls wesentlich auf irdische Machtmittel sich stützende Fürsten vermittelt werden solle.

Über diesen großen Kampf, wie er in Samuels letzten Tagen zwischen dem Prophetentum und dem Streben nach dem Königtum eintrat, gibt es schon im Alten Testament mehr als eine Auffassung.

In der einen Berichterstattung (1. Sam. 8; 10,17—27 und Kap. 12) wird „ein König wie alle Nationen haben“ deshalb erbeten, weil die Söhne Samuels als Richter das Recht verletzten, und in diesen Abschnitten wird bei und nach der Wahl des ersten Vertreters des irdischen Königtums dieses als Verletzung der ursprünglichen Gottesherrschaft hingestellt. In einer andern Reihe von Abschnitten (9,1—10,16) geschieht nicht dasselbe, obgleich auch in ihr Gelegenheit zu solchen Äußerungen gewesen wäre. Denn warum hätte Samuel etwas Ähnliches, wie in 10,18 f., nicht auch in 10,1 zu Saul vor dessen Salbung sagen können? Vielmehr ist in dieser zweiten Reihe von Abschnitten das Geschrei Israels über den Philistäerdruck der Anlaß dazu, daß Gott durch Samuel einen „Anführer oder Fürsten“ über sein Volk zu dessen Befreiung salben ließ (9,16; 10,1), denn der in 9,16 stehende Ausdruck „Geschrei“ kann nicht das Aussprechen des Wunsches nach einem „König“ sein.

Diese Verschiedenheit der Berichterstattung ist anzuerkennen. Zwar brauchen beide Reihen von Abschnitten nicht in bezug auf die Anlässe der Wahl des ersten Königs sich einander auszuschließen, sondern in dieser Hinsicht können die Umstände der geschichtlichen Wirklichkeit nur auf beide Darstellungen verteilt sein: das Alter Samuels sowie die Ungeeignetheit seiner Söhne (8,5; 12,2) und der neuerdings wieder sich verschlimmernde Philistäerdruck (9,16) können zugleich den Anlaß zum Erstreben und zur Wahl des ersten Königs gegeben haben. Aber die Verschiedenheit des Urteils, das in den erwähnten beiden Reihen von Abschnitten (Kap. 8; 10,17—27 und Kap. 12 gegenüber 9,1—10,16) über das Verhältnis des irdischen Königtums zum wahren Ideal der Gottesherrschaft in Israel gefällt wird, muß anerkannt werden, und es fragt sich nur, welches von beiden Urteilen das ursprüngliche gewesen ist oder wenigstens dem älteren und eigentlichen Prinzip Israels entspricht.

Viele sind nun der Meinung, daß das in 9,1—10,16 ausgesprochene Urteil dem wirklichen Hergang bei der Entstehung des irdischen Königtums in Israel entspreche (so jetzt zuletzt wieder Stade, Bibl. theol. U. Sz. 1905, § 21). Sie meinen also auch, daß in der andern Reihe von Abschnitten (Kap. 8; 10,17—27; 12) die einstmals zu Samuels Zeit wirklich vorhandene geschichtliche Wirklichkeit verkant worden sei. Aber sichere positive Gründe für diese jetzt vielfach gehegte Meinung besitzt man nicht. — Der z. B. auch bei Budde (Die Schätzung des Königtums im A. T. 1903) auftretende Hinweis auf den Satz „In jener Zeit war kein König in Israel, und jedermann tat, was

ihm recht deuchte“ (Richt. 17,6; 18,1 usw.) besitzt kein entscheidendes Gewicht. Denn es ist ja eben die Frage, ob diese und andere Sätze (5. Mos. 33,4 f. usw.) die ursprüngliche Stellung der maßgebenden Vertreter Israels zum Königtum ausdrücken, und dem Appell an jene Stellen gegenüber könnte ja die Frage aufgeworfen werden, ob denn dieselben Gelehrten die Weissagungen über Könige aus Abrahams und Jakobs Nachkommen (1. Mos. 17,16; 35,11) auch für ursprünglich halten. — Der Umstand ferner, daß die Reihe der Abschnitte Kap. 8; 10,17—27 und Kap. 12 nach sprachlichen Anzeichen die später niedergeschriebene ist, verhindert nicht, daß die darin ausgeprägte Anschauung über das irdische Königtum die dem Prophetentum ursprünglich eignende gewesen ist. Denn diese Anschauung kann in den Kreisen der treuen Jahveverehrer ihre Bewahrung gefunden haben und uns nur zufällig in einer späteren Niederschrift vorliegen. — Von eben dieser in Kap. 8 usw. ausgesprochenen Anschauung aus, wonach das irdische Königtum eine Verletzung des eigentlichen Ideals der Gottesherrschaft in Israel war, konnte aber trotzdem ein Fortschreiten zur relativen Gottgefälligkeit des irdischen Königtums stattfinden, nachdem dieses einmal zugestanden und unter die Institutionen des Gottesreiches aufgenommen war (1. Sam. 8,7—9), auch in David einen relativ frommen Vertreter gefunden hatte. — Die in der Reihe 1. Sam. 8 usw. ausgeprägte Anschauung wird auch von der Tatsache begünstigt, daß Israel zuerst faktisch keine Könige hatte. — Mit diesem meinem Urteil (Einleitung ins A. T., S. 257 ff.) stimmt z. B. auch das von Buhl (in seiner dänisch geschriebenen Geschichte Israels, 3. Aufl., S. 118) und doch auch das von Dettli in seiner trefflichen Geschichte Israels (1905) zusammen, wenn er sagt: „Es hat durchaus nichts Unwahrscheinliches, daß Samuel erst nach längerem Erwägen solcher Bedenken Herr ward, die ihm die Beobachtung der Wirkungen menschlicher Königsherrschaft in der Umgebung einflößte“ (S. 251). Deshalb bin ich überzeugt, den eigentlichen Nerv der geschichtlichen Entwicklung aufzuzeigen, wenn ich folgende kurze positive Darstellung von den aufeinanderfolgenden Beziehungen der Gottesherrschaft zum irdischen Königtum in Israel hinzufüge:

Gemäß seiner einzigartigen Stellung zum Weltengott sollte Israel auch eine eigenartige Form seines Gemeinwesens besitzen. In diesem sollte die Gottheit direkt herrschen, wie es in jenem Triumphliede heißt: „Jahve soll herrschen“ (2. Mos. 15,18). Mit Recht ist diese Form, die dem israelitischen Staat nach dem ursprünglichen und durchherrschenden Prinzip seiner Religion zukam, eine Theokratie, also eine Gottesherrschaft, genannt worden, wenn auch dieser Ausdruck erst von Josephus (contra Apionem II, 16) gebraucht worden ist. Diese Gottesherrschaft sollte durch Organe vermittelt werden, die von Gottes Geist durchbraut wurden und seine Weisungen bewahrten: die Propheten (5. Mos. 18,15; Jos. 1,9; Richt. 4,9; 1. Sam. 3,1 ff. 2c.; Jer. 7,25), die Priester (5. Mos. 33,8—11 2c.) und die Helden, wie Othniel,

Ehud, Gideon u. a. Der Letzterwähnte schlug deshalb die ihm angebotene Fürstenwürde aus (Richt. 8,23), und es war seinem entarteten Sprößling Abimelech vorbehalten, der erste Vertreter des Königtums in Israel zu sein, wie es in Iothams Fabel (9, 8—15) gegeistelt ist. Aber auch in Samuels Zeit vergaß die damals herrschende Partei das ursprüngliche Ideal der Gottesherrschaft und meinte, das Staatswesen ihres Volkes mit dem der andern Nationen uniformieren zu müssen (1. Sam. 8,5). Dieser Wunsch wurde schließlich unter der Bedingung erfüllt (8,9), daß der König von einem früheren Organe Gottes erwählt und geweiht würde und den Gottesweisungen zu folgen habe (10,1 ff. 25). Die letzterwähnte Bedingung führte den ersten König Saul in einen tragischen Konflikt mit Samuel (15,10 ff.).

Nachdem nämlich Saul die östlichen und westlichen Feinde zurückgedrängt hatte (11,6 ff.; 13,1 ff.), bekam er von Samuel die Weisung, auch den südlichen Erbfeind, die Amalekiter in der Sinaihalbinsel, niederzuwerfen. Die Erinnerung an Amaleks einstiges feindliches Verhalten (2. Mos. 17,14 ff.; 5. Mos. 25,17 ff.) konnte aber wirklich das prophetische Motiv bilden, den siegreichen Heerführer auch auf den Hauptfeind an der Südgrenze hinzuweisen. Darin eine „zweifellos unhistorische Betrachtung“ zu finden (Nowack im Handkommentar zu den Samuelisbüchern 1902 bei 15,2), wird stets ein übertriebenes Urteil bleiben. Gibt es doch auch sonst Beispiele, wonach Völkerstämme des Altertums ein nur allzu treues Gedächtnis für alte Unbilden besaßen. Griechenland hatte die Schmach, die Böotien durch seine Parteinahme für Xerxes dem Hellenentum zugefügt hatte, auch nach dem peloponnesischen Krieg, ja nach Pelopidas und Epaminondas noch nicht vergessen, wie L. Seinecke in seiner Geschichte des Volkes Israel (Bd. 1, S. 283f.) bemerkt. Bei jenem Kriegszug Sauls gegen die Amalekiter geschah es nun, daß das alte Gesetz des Bannes vom Volke unter Zulassung von seiten des Königs verletzt wurde: der fehlerlose Teil des Viehes und König Agag wurden am Leben gelassen. Jenes Vieh konnte ja, wie man meinte, besser zu Opfern für den Gott Israels verwendet werden. Dieser Gedanke kann aufgetaucht sein, und weil dies möglich war, warum soll es nicht in der geschichtlichen Situation geschehen sein, in die es von der Geschichtsschreibung Israels verlegt wird? Dieser

M o m e n t der G e s c h i c h t e war fürwahr groß genug, daß er im Gedächtnis des Kernes der Nation haften bleiben konnte. Denn das Prophetentum, das die Vertretung des himmlischen Königs von Israel nur mit schwerem Herzen einem irdischen Könige anvertrauen konnte, hatte auch die e r n s t e P f l i c h t, die volle Zahvetreue dieser irdischen Könige Israels zu fordern. Als nun gerade bei jenem Amalekiterzuge, wo es sich um die Tilgung einer alten Schuld handelte, das Gesetz des Bannes verletzt wurde, war diese S t u n d e in der Geschichte wichtig genug, um der Sentenz „Gehorsam ist besser, denn Opfer“ (1. Sam. 15,22) das Leben zu geben. Wenn, wie es jetzt von einer Seite her geschieht, gesagt wird, daß der Verfasser dieser Erzählung (1. Sam. 15) „überkommene Geschichte nach seinen prophetischen Gesichtspunkten bearbeitet habe“ (so z. B. Nowack z. St.), nun dann versucht man, aus der Geschichte dieser früheren Jahrhunderte Israels den geistigen Nerv herauszuschneiden, dann spricht man ihnen willkürlich die „prophetischen Gesichtspunkte“ ab, dann stellt man die prophetischen Gedanken einer späteren Zeit in die Luft, dann macht man die späteren Propheten zu Schöpfern neuer Grundideen, während sie doch nur Reformatoren sein wollten und nicht als Gesetzgeber und Richter zugleich aufgetreten sein können.

Wie so lebensvoll und psychologisch fein nüanciert verläuft doch auch die Geschichte jenes ersten K a m p f e s z w i s c h e n Prophetentum und Königtum! Welche Anstrengung der erdichtenden Phantasie würde dazu gehört haben, um alle die einzelnen Züge der erzählten Vorgänge zu erfinden: die fast kindlich freudige und unschuldige Anrede Sauls an Samuel „Ich habe den Befehl des Ewigen vollzogen“; sein demütiges Zugeständnis, daß er dem Volkswillen, der zu materiellen Nebengedanken geneigt war, nachgegeben; seine Bitte, wenigstens vor dem Volke nicht die Autorität des Königs zu untergraben! Die lebenslängliche Dauer seines Königtums wurde ihm auch gewährt, aber die E r b l i c h k e i t desselben nicht. Samuel mußte den Antritt eines zweiten Königs vorbereiten, und dieser wurde — wahrscheinlich auch um das irdische Einwurzeln des Königtums möglichst zu verhindern — nicht wieder aus dem Kreise der mit Ephraim zusammengehörigen Stämme, sondern aus dem Hauptstamm des südlicheren Israel, dem Stamme Juda, erwählt.

Eine sehr bemerkenswerte Erscheinung in der Geschichte des un mittelbaren wahren Prophetentums (s. o. S. 19), liegt darin, daß seine Vertreter, mit einer einzigen Ausnahme, nicht äußerlich untereinander zusammenhängen, sich nicht aufeinander berufen, nur durch ihre gemeinsame Abhängigkeit von demselben göttlichen Zentrum einen geistigen Kreis bilden (Jer. 7,25). So in äußerlicher Hinsicht isoliert steht auch der Mann da, der der Zeitfolge nach zunächst hinter Samuel, dessen Tod in 1. Sam. 25,1 und 28,3 gemeldet ist, als Vertreter der wahren Religion Israels auftritt. Es ist Nathan. Wie ein Vaterloser und Mutterloser, ohne jegliche Einführung, wird er auf einmal als „der Prophet“ erwähnt (2. Sam. 7,2). Das prophetische Werk aber, das er zu leisten hatte, schloß sich gar wohl an das Samuels an.

Weil nämlich David mit großem Eifer für die väterliche Religion eintrat — die Bundeslade nach dem Mittelpunkt des Reiches holte und das am Ende der Richterzeit wahrscheinlich von den Philistäern zerstörte Zentralheiligtum zu Silo (Jer. 7,12) durch ein anderes in Jerusalem ersetzen wollte —, so wurde ihm und seinem Hause die Beschützung der legitimen Religion Israels anvertraut — ein Akt jener rührenden Gottesgnade, die dem einzelnen Menschen und der Menschheit auf allen Stufen der Entwicklung lockend und hebend voranschreitet. — Ich sehe nämlich keine Gründe, die Erzählung 2. Sam. 7,3 ff., die als ihren Mittelpunkt die große Weissagung B. 11 b—16 enthält, mit manchen Neueren aus der Zeit Nathan's herauszureißen. — Aber als David, der den richtigen, d. h. bloß auf Abwehr der Feinde gerichteten Zweck des irdischen Königtums nur einmal — bei der nach Vertrauen auf Menschenkraft und nach Absolutismus schmeckenden Volkszählung — in einen aggressiven Zweck zu verwandeln drohte und dafür vom Propheten Gad gedemütigt wurde, die moralischen Schranken in sinnlicher Leidenschaft übersprang, da zeigte sich das Prophetentum auch auf diesem Gebiete als das lebendige Gewissen des Volkes der ewigen Gottheit. Gleich einem heiligen Behmgericht forderte das Prophetentum durch Nathan auch den König vor seine Schranken und riß dem sicheren Sünder mit den Worten „Du bist der Mann“ die gleißende Maske vom Gesicht. Dann hat Nathan durch die Erziehung des einen Davidssohnes soviel, als möglich war, getan, um die

Erhaltung der prophetischen Religion durch den nächsten Nachfolger Davids zu sichern.

Doch war dies erst der Anfang des Kampfes, den das Prophetentum des Ewigen für die Ausschließlichkeit und Reinheit seiner Verehrung gegenüber dem Königtum zu bestehen hatte. Sogar Salomo, der auch durch Verheiratung mit auswärtigen Fürstenhäusern das irdische Königtum stützen zu müssen meinte, hat ja gegen Ende seines Lebens gegenüber den Kulte[n] seiner ausländischen Gemahlinnen eine schwächliche, falsch tolerante Nachsicht geübt. Das forderte eine Sühne, und angesichts einer so großen Gefahr, daß etwa sogar das erste Grundprinzip der Jahvereligion, das Verbot anderer Götter (2. Mos. 20,3), von einer Zentrale aus über den Haufen geworfen wurde, war es doch besser, wenn das Königtum geteilt wurde. Beides, der Strafakt und die Vorbeugungsmaßregel, wurde durch jene berühmte symbolische Handlung mit dem Mantel des Propheten *U h i a v o n S i l o* vollzogen (1. Kön. 11,29—39). In der Tat war die Pflege der Verehrung des HErrn eine Zeit lang im Zehnstämmereich u m e i n e n G r a d reiner, als bei den nächsten beiden Nachfolgern Salomos, die alle Greuel der einstigen kanaanitischen Bevölkerung Palästinas begünstigten (14,23 f.; 15,3). Freilich machte Jerobeam I. sich einer andern Verirrung schuldig: Um seine Untertanen vom Tempel in Jerusalem fernzuhalten, faßte er den Plan, den geistigen Gott durch zwei Stierfiguren in Heiligtümern teils in der Nähe der Südgrenze (zu Bethel) und teils in den nördlichen Strichen (zu Dan) veranschaulichen zu lassen: „die Sünde Jerusalems“ (1. Kön. 12,28—30; 13,34; 14,16; 15,30. 34; 16,19. 26. 31 u.). Es ist erschütternd, wie der Prophet *U h i a* als blinder Greis seine Entrüstung darüber dem Weibe Jerobeams zum Ausdruck brachte (1. Kön. 14,1 ff.).

Dies geschah aber immerhin nur dem Staubwirbel vor dem Eintritt des Gewittersturms, und in der Tat wie ein Sturmwind, der den schwülen unheilswangeren Dunst in tausend Stücke zerlegt, war er da, der Retter in der äußersten Not, der heldenhafte Bestreiter des von Königin und König begünstigten fremdländischen Götterkult, — *Elia*, der *T h i s b i t e r*.

Sechsmal nämlich ist *Elia* einfach ‚der Thisbiter‘ genannt (hebr.: *Thisbchi* 1. Kön. 17,1; 21,17. 28; 2. Kön. 13. 8; 9,36). Aber wie ist dieser Beiname zu erklären? Er kann nicht daher rühren,

daß Elia zu den Beisassen (hebr.: thoschabê; Luther: Bürgern) von Gilead (d. h. des Ostjordanlandes) gehörte, wie es im hebräischen Texte von 1. Kön. 17,1 heißt. Schon das Targum (d. h. die aramäische Übersetzung jener Stelle) fühlte das und setzte daher „der aus Thoschab stammte, zu den thoschabê (= Beisassen) von Gilead gehörte“, und David Kimchi wollte in seinem Kommentar zur Stelle diesen Unsinn durch die Erklärung „Elia stammte aus der Stadt Thoschab zuerst, aber dann wohnte er in Gilead“ sinnvoll machen. Die Schöpfung eines Ortsnamens Thoschab läßt ja auch die Form des Beinamens Thischbi (mit mittlerem i) unerklärt. Dieser Ausdruck kann nur von einem Namen herkommen, der mit Thischb. beginnt. Jenen Beinamen kann Elia aber auch nicht wegen seiner Zugehörigkeit zu einem Geschlechte Thisbe bekommen haben, denn ein solches ist im Alten Testament nicht genannt, und diese Vermutung eines Geschlechtes Thisbe ist jedenfalls schon durch die Hinzufügung der Näherbestimmung „von Gilead“ zurückgewiesen worden. Das Attribut „der Thisbiter“ muß vielmehr vom Namen des Heimatortes dieses Propheten entlehnt sein. Einen Ort Namens Thisbe gab es nun im Gebiete des Stammes Naphtali (im nördlichen Westjordanland nach Tob. 1,2: *ἐξ Θισβης*). Aber der Herkunftsort von Elia mußte ja in Gilead, im Ostjordanland liegen. Einen solchen hat auch bereits die alte griechische Übersetzung vorausgesetzt, indem sie *ἐξ Θεσβών*, resp. *Θεσσεβών* setzte, und auch Josephus ließ Elia aus der Stadt Thesbone stammen (Antiquitäten VIII, 13,2). Aber es ist bis jetzt unerklärt geblieben, wie der Name dieses Ortes im hebräischen Alten Testament verkannt und in den Ausdruck thoschabê (Beisassen) umgedeutet werden konnte. Dieses Rätsel aber meine ich lösen zu können. Die Verirrung wurde dadurch veranlaßt, daß der Name dieses Ortes mit auslautendem Jod statt mit He (= h) geschrieben ist. Dieses auslautende Jod aber ist ein solches, wie es einige Male in der Schreibweise von Wörtern bewahrt worden ist, die von Zeitwörtern stammen, deren Schlußkonsonant ein i-j war. So zeigt es sich bei dem altertümlichen Ausdruck sadaj „Feld“ (5. Mos. 32,13 usw.) oder ma'awajê usw. (Ps. 140,9; siehe weiter in meinem Hebr. Lehrgebäude II, S. 76. 309 ff. 516, Anm. 1), und so kann auch der Ortsname Thischbê von dem Zeitwort schabai-j abgeleitet sein. Eigennamen waren ferner natürlicherweise besonders geneigt, altertümliche Formen beizubehalten (vgl. die Eigennamen mit der alten Femininendung ath, gesammelt in meinem Lehrgeb. II, S. 424 f.), und so finden wir endlich auch in der Tat den Eigennamen Chosaj (2. Chron. 33,19), während zum Ausdruck des entsprechenden Gattungsnamen „Schauer“ die daraus entstandene und später gewöhnliche Form chosê verwendet wurde.

Vom Osten des Jordan her, wie einst der Held Jephtha, kam also Elia, um im Namen des Gottes der Väter den Kampf gegen den Kult des Baal und der Astarte zu eröffnen. Als einen Freund der alten Sitte charakterisierte er sich schon dadurch, daß er eine ganz einfache Kleidung, einen Mantel von behaartem Fell und einen lederen Hüftengürtel, trug (2. Kön. 1,8) Seinen Kampf

begann er aber mit der wohlbekannten Ankündigung, daß eine Dürre so lange in Palästina herrschen solle, bis der Prophet auch wieder ihr Ende ankündigen werde. Übrigens berichtet auch Menander über eine regenlose Zeit (*ἀροαρία*), die während der Regierung des phönizischen Königs Ithobalos herrschte (Iosephus, Antiquitäten VIII, 13, 2). Ithobalos aber ist die griechische Form des Namens Ethbaal, und so hieß ja der Vater der Königin Isebel (1. Kön. 16,31). Sene Strafanündigung aber, die in letzter Instanz diese Königin betraf, war für den Propheten das Signal zu einem Leben voll Unruhe und Entbehrung. Wir begleiten ihn in raschem Geistesfluge von einem Versteck zum andern. Wir sehen ihn zuerst am Bache Krith sich lagern — der übrigens doch nicht mit dem Wādi el-Delt in der Nähe von Jericho identisch ist, sondern nach der genauer übersetzten Angabe „im Osten vom Jordan nach Osten hin“ (17,5) vom Osten her in den Jordan einmündet —, und wir sehen ihn schließlich sogar außerhalb des Landes im phönizischen Orte Zarephath (ungefähr vier Stunden südlich von Sidon) seine Zuflucht suchen — und finden (1. Kön. 17,9—14; Luk. 4,25f.).

Der Höhepunkt von Elia's Leben war sein Kampf mit den Propheten des Baal — und auch der Ustarte — auf dem Rücken des Karmelgebirges, das südlich vom Flusse Rison sich nach dem mittelländischen Meere vorstreckt. Als er nämlich hörte, daß auch die andern Propheten des Ewigen verfolgt wurden, da forderte er, daß ihm Gelegenheit zu einem Entscheidungskampfe zwischen ihm und jenen Propheten gegönnt werde. Dort auf der Karmelhöhe redete er Israel mit der berühmten Frage an „Wie lange hinket ihr auf den beiden Kniekehlen?“ d. h. wie lange schwankt ihr, ob ihr dem unvergleichlichen (2. Mos. 15,11) Erlösergotte unserer Väter, oder den fremden Göttern huldigen sollt? Als das Volk aber stumm blieb, forderte er die fremdländischen Propheten zu dem bekannten Wettstreite heraus. Man kennt die köstliche Ironie, mit der Elia die Bemühungen jener fremdnationalen Propheten, ihren Gott zu einem Lebenszeichen aufzurütteln, verspottete. Man weiß auch, daß das von Elia für das zwölfstämmige Israel zubereitete Opfer durch Feuer vom Himmel entzündet wurde, und der Eindruck, daß hier die Schranken der gewöhnlichen Erfahrung übersprungen und ein ganz außerordentlicher Eingriff in den Lauf der Ereignisse geschehen war, muß wahrhaft eklatant gewesen sein: mit einem Sch l a g e w a r

das versammelte Volk aus seinem dumpfen Schweigen und zweifelnden Sinken herausgerissen. Laut jubelte es Elia als dem Sieger zu, und um Helfer bei der Vernichtung der überwundenen Baalspropheten (18,40) brauchte er sich nicht zu sorgen.

Aber auch dieser Sieg brachte Elia noch nicht den Frieden. Vor den Nachstellungen der nach Vergeltung ausschauenden Königin Isebel mußte er abermals das Land verlassen (19,3 ff.). Diesmal floh er nach der Stätte, wo auf die Grundlage der Patriarchenreligion einstmals die religiöse Besonderheit des Volkes Israel aufgebaut worden war.

Er floh durch das Königreich Juda hindurch nach Beerseba, dem bekannten Südpunkt des Landes Palästina, und als er ermattet sich in den Schatten eines Ginsterbusches hingeworfen hatte, aber durch wunderbar dargebotene Nahrung gestärkt worden war, wanderte er weiter nach dem Horeb. Dieser Name hat wahrscheinlich eine ausgedehntere Berggruppe (2. Mos. 17,6) bezeichnet, während der Name Sinai einen zu ihr gehörigen Gipfel, die eigentliche Stätte der Gesetzgebung, benannte (2. Mos. 19,1 ff.). Aber wo lag der Horeb oder Sinai? Neuerdings verlegen ihn ja einige in das nordwestliche Arabien. Stade (Bibl. Theol. 1905, § 14,2, 2) will diese Meinung wenigstens in der einen Pentateuchschicht ausgeprägt finden, weil „das Land Midian (2. Mos. 2)“, in dessen Nähe der Horeb (3,1) sich finde, „an der arabischen Seite des Roten Meeres liege.“ Aber daß die Völkerschaft der Midianiter bloß an jener Seite des arabischen Meerbusens und nicht auch bis zu dessen Nordspitze und noch etwas westlich davon gewohnt hat, ist eine ganz fragliche Sache. Ferner beruft man (z. B. Baentsch im Handkom. zum Exodus 1900, S. 138 f.) sich auf 5. Mos. 33,2. Den Satz „und er kam aus heiligen Myriaden heraus“, wofür ursprünglich leicht (meine Syntax § 330a) gestanden haben kann „und er trat inmitten heiliger Myriaden auf“, ersetzt er durch „und er kam nach Meribath Rades.“ Aber das läßt sich nicht genug begründen. Weiter beruft man sich auf die Worte „Jahve, bei deinem Auszug aus Se'ir etc.“ (Richt. 5,4 f.). Indes da ist die Gebirgsgruppe von Se'ir (südlich vom Toten Meer) am wahrscheinlichsten als die letzte Höhenstation, von wo aus der Eintritt ins Land Israel geschah, genannt und schloß den dahinter liegenden Sinai um so leichter in sich, wenn dieser seine bekannte Lage auf der Sinaihalbinsel hatte. Endlich stützt man (z. B. Holzinger im Kurzen Handkom. zum Exodus 1900, S. 66) sich auch hauptsächlich auf die Aussage in 1. Kön. 19,8, wonach Elia von einer Station hinter Beerseba noch vierzig Tage und vierzig Nächte bis zum Gottesberg Horeb wanderte. Aber die Zahl vierzig ist auf jeden Fall eine sogenannte runde Zahl (vgl. meine Biblische Stilistik, S. 51—57), und ihre Wahl kann hier durch die Tradition von der vierzigjährigen Wüstenwanderung Israels (2. Mos. 16,35 etc.) begünstigt worden sein.

Was der Beweggrund Elias war, daß er seine Schritte gerade nach dem Horeb lenkte, wissen

wir nicht ganz sicher. Wir hören aus seinen Worten nur soviel heraus, daß er inmitten des starken Abfalls seiner Volksgenossen von dem wahren Gott und angesichts der fortschreitenden Verfolgung der Propheten dieses Gottes sich gänzlich vereinsamt und aufs schwerste bedroht fühlte. Oder spricht er nicht die klagenden Worte: „Ich bin allein übrig geblieben, und sie trachten mir nach dem Leben“ (19,10)? Indes die bloße Sicherung vor dem Verfolgungseifer Isebels hätte Elia auch an andern Punkten außerhalb des israelitischen Landes finden können. Weshalb also suchte er gerade den Horeb auf? Die einzige Vermutung, die wir mit genügender Sicherheit hegen können, ist diese, daß er seinen Auftrag, für die Religion des ewigen Gottes einzutreten, sozusagen in die Hände dieses Gottes zurücklegen wollte, und er meinte, dies am besten auf dem Berge tun zu können, von dem aus Gott durch Mose die religiöse Sonderstellung Israels neu begründet hatte. Vielleicht aber ist auch die folgende Erwägung geeignet, einen Lichtstrahl auf das Bestreben zu werfen, das Elia zu dem alten Gottesberge hintrieb.

Diese Erwägung betrifft aber das, was dem Propheten dort am Horeb begegnete und in seine Seele eingesenkt wurde.

Raum nämlich hat er sich in eine Höhle am Berge zurückgezogen, um daselbst zu übernachten, da wird der Eingang der Höhle zum Schauplatz eines außerordentlichen Ereignisses. Ein Sturmwind brauste vorüber, der Berge zerriß, und ihm folgte das Dröhnen eines Erdbebens, und diesem wieder schloß sich flammende Glut an, bis das Getöse eines leisen Säuselns (bei Luther: stilles, sanftes Säusen) an des Propheten Ohr schlug, und er daraus die Erkenntnis gewann, daß der Ewige in dem lehterwähnten Phänomen vorüberziehe.

Was ist der Sinn dieser Geschichte?

Oftmals hat man in ihr den Sinn gefunden, Gott habe dem Elia zeigen wollen, wie wenig er mit dessen früherer Art zu kämpfen zufrieden sei. Man hat behauptet, daß der Drang dieses Propheten, Strafgerichte über die Feinde des Gottesreiches zu verhängen, gedämpft werden solle. Aber diese gewöhnliche Auslegung wird durch mehr als einen Umstand verhindert. Die Fortführung des äußerlichen Kampfes gegen die Feinde des Herrn wird ja in B. 15—17

ausdrücklich in Aussicht gestellt: der König Hasael von Damaskus soll als grimmigster Feind des ungetreuen Israel eingesezt werden, und Jehu soll als Rächer der Übeltaten des Hauses Ahab erstehen. Ferner hat auch Elia selbst hinterher die Feinde des HErrn dadurch bekämpft, daß er Feuer vom Himmel herunterrief (2. Kön. 1,10 zc.). Nein, es war erst einer neuen Epoche in der Geschichte des Gottesreiches vorbehalten, die Art der Bekämpfung von Gegnern dieses Reiches prinzipiell zu ändern. Erst Christus sagte zu den beiden Jüngern, die über einen ungasflichen Marktflecken in Samaria Feuer vom Himmel herabfallen lassen wollten „wie Elia tat“: „Wisset ihr nicht, welches Geistes Kinder i h r seid?“ (Luk. 9,54). Die Entfaltung von Prinzipien des speziellen Gottesreiches stimmt übrigens mit der unleugbaren Tatsache zusammen, daß Gott die Bürger dieses Reiches auch in andern Beziehungen vom Außerlichen zum Innerlichen geleitet hat. Oder sind z. B. die Speisegesetze nicht von Christus aufgehoben worden (Matth. 15,11)?

Die zweite Hauptdeutung von 1. Kön. 19,11 ff. findet in dieser Stelle die Absicht verkörpert, eine Verfeinerung der Vorstellung von Gottes Wesen zu erzielen. So liest man es in einer der neuesten Erklärungsschriften zu den Büchern der Könige, nämlich in Benzingers Kurzem Handkommentar (1901). Dieser sagt über 1. Kön. 19,12: „Die Verfeinerung seines Gottesbegriffs ist deutlich; der Erzähler bemüht sich möglichst, Jahves geistiges Wesen zu umschreiben und seine geistige Wirksamkeit zu schildern, ohne daß grobsinnliche Vorstellungen erweckt werden. Ganz von den Symbolen kommt er allerdings so wenig los, wie ein Jesaja und Hesekiel; die Sprache der philosophischen Abstraktion ist ihm noch fremd.“ Aber man wußte doch auch früher in Israel, daß Gott nicht der Sturmwind oder das Erdbeben (Richt. 5,4 f.) und das Feuer (2. Mos. 3,2) selbst sei. Sie galten doch auch früher als Begleiter und Erscheinungsformen, gleichsam das Angesicht (2. Mos. 33,14), der Gottheit. Dies ergibt sich aber auch aus dem Wortlaut von 1. Kön. 19,11 f. selbst. Denn da heißt es nicht „der HErr war aber nicht der Sturmwind, nicht das Erdbeben, nicht das Feuer“. Wenn es so hieße, dann könnte man sagen, daß dadurch eine frühere Vorstellungsweise, nämlich die Identifizierung der Gottheit mit dem Sturmwind usw., abgelehnt werde. Nein es heißt dreimal gleichmäßig „der HErr

aber war nicht im Sturmwind, im Erdbeben, im Feuer". Die Worte beziehen sich demnach nicht auf das Wesen, sondern auf die Art des Auftretens der Gottheit.

Das richtige Urtheil über die Absicht jener Gotteserscheinung am Horeb ist vielmehr das folgende: Katastrophen, wie verheerender Sturmwind, erschütterndes Erdbeben und verzehrendes Feuer, sind nicht die einzigen Erscheinungsformen Gottes, und in ihrer Sendung besteht nicht sein ganzes Wirken. Er verfolgt die Ziele seines Reiches auch durch sanftere und fortdauernde Mittel, wie sie, im Unterschied vom vorüberbrausenden Sturm usw., durch das leise Wehen der Luft, dieser immerwährenden Lebensquelle, veranschaulicht wird. Und welches sind solche sanftere und fortdauernde Mittel der Betätigung Gottes? Nun, die Übermittlung seiner Verheißungen und Mahnungen und die Ausübung von langmütiger Geduld. Die Richtigkeit dieser meiner Deutung jener Gotteserscheinung am Horeb wird ja auch durch die Frage bestätigt, die aus dem Getöse eines sanften Säuseln dem Propheten entgegenklang: „Was machst du hier, Elia?“ (B. 13). Das will sagen: Es gilt, den Kampfplatz auch dann zu behaupten, wenn die außergewöhnlichen Mittel des Widerstandes nicht zum Siege führen. Auch dann darf man nicht weichen, wie du, Elia, es mit deiner Flucht hierher getan hast. Vielmehr sind dann andere Waffen zum ausdauernden Kampfe zu suchen, und zu ihnen gehört auch das Ausharren in der Verkündigung der göttlichen Forderungen und Verheißungen. Dies zeigt sich in dem Auftrage Gottes, den Elisa als Fortsetzer der prophetischen Wirksamkeit zu erwählen (B. 16), und was ich als den Sinn jener Theophanie am Horeb ermittelt habe, dient dem zur Bestätigung, was ich oben über den Beweggrund bemerkt habe, der die Füße des Elia gerade nach dem Horeb lenkte. Was er nach aller Wahrscheinlichkeit an diesem Berge tun wollte, nämlich seine prophetische Mission in die Hand seines Herrn zurückzulegen, das wurde ihm als ein Gedanke veranschaulicht, der mit den göttlichen Gedanken nicht zusammenstimmte, und über jener Gotteserscheinung flammte auch die göttliche Wahrheit „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken usw.“ (Jes. 55,8 f.).

So hatte Elia — und wir mit ihm — am Horeb folgende drei Grundgedanken zu lernen. Der erste lautet: Im Dienste des himmlischen Herrn gilt es, unentwegt treu

auf dem angewiesenen Posten auszuharren. Die zweite göttliche Sentenz lautet: Verlaß dich nicht auf die Unendlichkeit der Langmutsperiode, in der auch du stehst; denn ein Hasael oder ein Jehu kann dazu bestimmt werden, der Heiligkeit Gottes gegenüber seiner Gnade wieder einmal zur notwendigen Geltung zu verhelfen! Die dritte Parole aber heißt: Der wichtigste Teil der Wirksamkeit für das Gottesreich besteht in dem Gebrauch der ordentlichen Mittel, durch die sein Fortbestand gepflegt werden soll und sein endlicher Triumph herbeigeführt werden wird.

Die aus jener Gotteserscheinung am Horeb hervorleuchtende Hauptaufgabe des Propheten wurde auch von Elia bis zum Ende seines Lebens geleistet. Nach der Erwählung des Elisa (19,19—23) war eine Haupttat des Elia die, daß er auch einer Königin, die das Recht durch Justizmord vergewaltigte, die schauerliche Gerichtssentenz zu verkündigen wagte: „An der Stätte, da Hunde das Blut Naboths geleckt haben, sollen Hunde auch dein Blut lecken“ (21,19). Aber auch tröstende Verheißungen spendete er (2. Kön. 1,3 ff.), und meteorartig, wie er den Schauplatz seiner Wirksamkeit betreten hatte, verschwand er wieder (2,11).

Die in 1. Kön. 17,1—2. Kön. 2,11 enthaltene Erzählung über Elia — spätere Stellen sind 2. Chron. 21,12 ff.; Mal. 3,24; Sir. 48,1; 1. Matt. 2,58 u. (vgl. meine Einleitung ins A. T., S. 499, Anm.) — stammt nicht von ebenderselben Hand. Dies ergibt sich schon daraus, daß die längere Form des Namens Elia, nämlich Elijahu, überall (ca. 60 Mal) geschrieben ist, außer in 2. Kön. 1,3 f. 8. 12, wo die kürzere Namensform Elijah gewählt ist, die übrigens in bezug auf andere Träger dieses Namens in 1. Chron. 8,27; Esr. 10,21. 26 begegnet. Außerdem gibt es inhaltliche Disharmonien zwischen 1. Kön. 19,15 f., wonach Elia den Auftrag bekam, die Könige Hasael und Jehu einzusetzen, und 2. Kön. 8,7 ff. 9,1 ff., wo berichtet ist, daß die Wahl der genannten beiden Könige das Werk Elisas war. Aber keine Partie dieser Erzählungen 1. Kön. 17,1—2. Kön. 2,11 trägt sichere Spuren von erilischem oder nacherilischem Ursprung an sich. Denn z. B. die zusammengesetzte Präposition *ad le* (1. Kön. 18,29) ist kein solches Anzeichen, und auch die Erwähnung des Speisopfers (1. Kön. 18,36) stempelt die Erzählung nicht zu einer nacherilischen, obgleich Stade (Bibl. Theol. 1905, S. 24,3) dies wieder behauptet. Womöglich noch hinfälliger ist sein Satz, daß die zwölf Steine in 1. Kön. 18,31 nicht auf die Gesamtheit des Jahvevolkes, sondern auf die Kultus-einheit Israels hinweisen sollten. Vgl. weiter meine Einleitung ins A. T., S. 264!

Die Erzählung von Elia wird von vielen als eine legendenhafte hingestellt. Dies geschieht hauptsächlich von

allen denen, die prinzipiell das Wunder für unmöglich ansehen. Diese philosophische Voraussetzung ist aber das Grab aller echten historischen Kritik. Von letzter aus scheint mir aber das folgende Urteil gefällt werden zu müssen: Auf der einen Seite wird es nie gelingen, alle Spuren des Wunders aus der prophetischen Wirksamkeit des Elia wegzuleugnen. Denn vor allem bei jenem Wettstreit auf dem Berge Karmel muß etwas geschehen sein, was wirklich alle sonstige Erfahrung übersteigt. Oder hat jenes Feuer (1. Kön. 18,38) etwa nur in einem natürlichen Blitzstrahl bestanden? (Bei Stade, Bibl. Theol. 1905, § 16,1 ist dies einfach als Tatsache erwähnt, obgleich kein Wort davon im Texte steht.) Nun auch dann würde dieser zur rechten Zeit gesendet worden sein, und wir würden wenigstens vor einem sogenannten Vorsehungswunder stehen. Aber ich kann es nicht zugeben, daß auch nur diese Annahme möglich sei. Denn der natürliche Ursprung jenes Feuers — und ein donnerloser Blitz wäre ja auch kein natürlicher — würde auch vom Volke — besonders in einem solchen überaus kritischen Moment — durchschaut worden sein, und jedenfalls würden die scharfen Augen der Gegenpartei jede Täuschung oder Selbsttäuschung entdeckt haben. Aber auf der andern Seite wird dies nicht in Abrede gestellt werden können, daß die wunderbaren Züge in der Wirksamkeit des Elia vermehrt worden sein können, indem die Erzählungen über ihn von Generation zu Generation weiter gegeben wurden. In dieser Beziehung kommt zunächst die Tradition von der Vernichtung der beiden Hauptleute und ihrer Soldaten (2. Kön. 1,3 ff.) in Betracht. Bei diesem Abschnitt gibt der Textbestand selbst einen Anlaß zu historischer Kritik. In diesem Abschnitt findet sich ja die kürzere Form des Namens Elia, die zweifellos die spätere ist.

Einige neuere Gelehrte sind dazu fortgeschritten, die Erzählungen über Elia oder Teile davon für Produkte der mythenbildenden Phantasie anzusehen. So hat H. Windler neulich vom „mythologischen Grundgehalt der Elia-Legende“ gesprochen (im 2. Bd. seiner Geschichte Israels 1900, S. 273), aber er hat nichts getan, um seinen Satz zu begründen. Von A. Jeremias wird Elia deshalb in mythologischen Zusammenhang gebracht, weil Vater und Mutter von ihm nicht genannt sind (Babylonisches im N. T. 1905, S. 30, vgl. S. 28 Mitte). Als wenn das nicht bei vielen Personen in der wenig umfangreichen althebräischen Literatur der Fall wäre: z. B. bei Nathan, Gad, Abia von Silo, Semaja! Ferner H. Zimmern meint in „Die Keilschriften und das N. T.“ 1903, S. 369: „Die Gestalt des Elia, insbesondere die Himmelfahrt desselben, wird nur unter der Annahme ganz zu ver-

stehen sein, daß Züge vom Sonnengott auf Elia übertragen worden sind.“ Aber weshalb hätte Israel gerade Elia mit dem Sonnengotte zusammengedacht? Wenn dieser Gedanke nicht die reine Willkür gewesen sein soll — und solche Flucht in den leeren Raum voraussetzen ist keine wissenschaftliche Operation —, so müßte doch eben eine geschichtliche Grundlage für diesen Gedanken Israels vorhanden gewesen sein. Eben an dieser Grundlage lassen wir uns genügen und verzichten auf das „Verständnis“, das auf die unbegründete Voraussetzung aufgebaut werden soll, die prophetischen Kreise Israels, in denen doch die Eliageschichte zunächst bewahrt wurde, wären von den mythologischen Gedanken der Babylonier erfüllt gewesen (vgl. weiter in meinem Schriftchen „Die babylonische Gefangenschaft der Bibel als beendet erwiesen“ 1905, S. 27 f. 33 ff.).

Auch für ein kritisches Auge, das aber nicht über das Geschichtsbewußtsein Israels hinwegschweifen zu dürfen meint und den Geheimnissen des Weltalls seine ehrfurchtsvolle Scheu nicht zu versagen wagt, bleibt Elia der Thisbiter eine geschichtliche Persönlichkeit, die für die Verteidigung der edelsten, religiös-sittlichen Güter ihres Volkes — (Windler, Die Keilinschriften usw. 1903, S. 248 freilich läßt ihn gegen den „politischen Anschluß an Tyrus“ kämpfen!) — als ein gottbegnadeter Held so tapfer wie wenige in die Schranken getreten ist. Ein freundlicher Blick des himmlischen Herrn „vor dem er stand“ (1. Kön. 17,1; 18,15) leuchtete ihm auch noch darin, daß er bei seinem Hingang den Trost haben durfte, einen Fortsetzer seines Werkes hinterlassen zu können.

Dies war Elisa, der Sohn eines begüterten Landmannes zu Abel Mechola im Jordantal, vier Stunden südlich von Bethsean. Daß er früher zu den Prophetenschülern gehört habe, ist nicht bekannt. Wir sehen ihn vielmehr mit dem Pflügen der Felder seines Vaters beschäftigt, als er mittelfst einer sinnbildlichen Handlung durch einen Menschen — dies war die oben S. 30 erwähnte einzige Ausnahme — zum Propheten berufen wurde. Wie der Prophet Ahia von Silo die Zerteilung des Königreichs Israel durch die Zerreißung seines Mantels veranschaulichte (1. Kön. 11,29 ff.), so verband Elia den Elisa mit sich, indem er seinen Mantel auf ihn warf (1. Kön. 19,29). Elisa sollte dadurch als ein neuer Vertreter des altisraelitischen Kulturideals und als Gegner jeder Verletzung der alten Prinzipien charakterisiert werden. Derselbe Mantel blieb ihm als äußerliches Zeichen der Erinnerung zurück, als sein Meister von ihm

schied, und stellte ihn als dessen Nachfolger dar. Er hatte sich von ihm noch ein anderes Erbteil ausgebeten, nämlich einen doppelten Teil von dem göttlichen Geiste, der in Elia als Kraftquell wogte (2. Kön. 2,9 vgl. Mi. 3,8). Die Worte, die dort gelesen werden, spielen auf das Gesetz über das Erbe der Erstgeborenen (5. Mos. 21,17) an. Elia wünschte der erste unter den geistigen Söhnen des Elia zu sein, und dieser Wunsch ist ihm auch erfüllt worden. Er wurde der Leiter der Prophetenvereine, die gleich Samuel auch Elia um sich versammelt hatte (1. Kön. 20,35—2. Kön. 2,3 ff.). Sie erkannten seine Überlegenheit an (2. Kön. 2,15), und er war der Vorsitzende in ihren Versammlungen (4,38).

Er bewährte sich als Interpret der Gottheit erstens in seinem Einfluß auf den Gang der Schicksale des Königreichs Israel. Er begleitete nämlich zunächst das Heer, das gegen Mesa, den König der Moabiter geführt wurde (3,4 ff.), der das wohlbekannte Denkmal zu Dibon aufstellte, das im Jahre 1868 gefunden wurde und von seinen Siegen erzählt. (Seine auch neuerdings angezweifelte Echtheit wird, von mir in der Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft 1905, 2. Heft mit neuen Gründen verteidigt werden.) Damals richtete der Prophet den Mut der Könige wieder auf, als sie fürchteten, in der wasserlosen Steppe umkommen zu müssen. Ein anderes Mal hatte er den kühnen Mut, eine Streifschar von Syrern, die ihn als den wohlbekannten Ratgeber seines Volkes fangen wollte, in die Falle zu locken. Er führte sie in die Residenzstadt Samaria (6,8—23). Er sagte auch richtig das plötzliche Ende der Hungersnot voraus, die in Samaria ausbrach, als es später von einem syrischen Heere belagert wurde (6,24—7,20). Fernerhin führte er zwei Aufträge aus, die dem Elia einst gegeben worden waren. In Damaskus kündigte er Hasael an, daß er König von Syrien werden solle (8,7—15), und, nach dem Lande Israel zurückgekehrt, befahl er einem der Prophetenjünger, den Heerführer Jehu zum König zu salben, damit er die religiös-sittlichen Vergehungen des Hauses Ahab bestrafe (9,1 ff.). Aber der letzte Akt in Elisas Beziehung zum Schicksal des Königreichs Israel war eine Verheißung (13,17—19), und es war ihm überhaupt vergönnt, mehr segnen zu dürfen, als fluchen zu müssen.

Dies wird ebenso deutlich in die Augen springen, wenn wir zweitens den Einfluß betrachten, den er auf die Schick-

fale kleinerer Kreise und einzelner Personen ausübte. Diese Seite seines Einflusses eröffnete er damit, daß er das Wasser einer Quelle, woraus die Prophetenjünger zu Jericho schöpften, gesund machte (2,19—32). Ebenso spendete er der armen Witwe eines Prophetenjüngers Hilfe (4,1—7), rief den Sohn eines mildtätigen Weibes in der Stadt Sunem wieder zum Leben zurück (3. 8—37) usw. Es wird nicht nötig sein, alle Einzelheiten dieser Art aufzuzählen, aber noch eine Geschichte aus diesem Kreise darf nicht mit Stillschweigen übergangen werden. Das ist die Erzählung von der Heilung des Naeman. Dieser syrische Feldherr war vom Ausatz befallen worden und hatte durch kein Mittel Heilung gefunden. Aber dem Worte des Propheten vertrauend, wurde er beim Baden im Jordan gesund, und es ist rührend zu lesen, wie er eine Last Erde vom heiligen Lande mitnahm, um einen Altar daraus zu erbauen und künftighin dem Gotte Israels zu opfern (5,1 ff.).

Insbesondere diese Geschichte zeigt, wie weit verbreitet der Ruhm Elisas gewesen ist. Nichtsdestoweniger ist er viel kritisiert worden. Man hat gemeint, ihn hauptsächlich wegen folgender Handlungen tadeln zu dürfen. Er verfluchte kleine Knaben, die ihn „Kahlkopf“ geschimpft hatten (2,24), und infolgedessen sollen zweiundvierzig Kinder von einem Bären zerrissen worden sein. Man hat Elisa entschuldigen wollen, indem man sagte, daß er die Würde des Prophetenamtes habe schützen wollen. Das würde keine gültige Entschuldigung sein. Aber wahrscheinlich bedarf es deren gar nicht. Die erzählte Katastrophe oder eine ähnliche kann geschehen sein, aber ihr ursächlicher Zusammenhang mit einem Fluche des Propheten ist wahrscheinlich in der Tradition hinzugekommen. — Man hat ferner das Mißgeschick des Gehazi, der für seine Gewinnsucht mit der Krankheit des Aussatzes bestraft wurde (5,25—27), zu hart gefunden. Aber weshalb hat er sich nicht warnen lassen, von einem Aussätzigen Geschenke anzunehmen und das Ansehen des Propheten vor dem Ausländer herabzudrücken?! — Sodann ist die Beziehung des Elisa zu Hasael (8,10—15) getadelt worden. Aber weder hat der Prophet gesagt, auf welche Weise Hasael die Königswürde erlangen solle, noch ist es ganz ausgemacht, ob Hasael den König Benhadad ermordete. Auch die neuesten Kommentatoren gestehen zu, daß dies nicht positiv im Texte ausgesagt ist. — Die Salbung des Jehu endlich

war leider notwendig, denn die Heiligkeit Gottes läßt sich nicht verspotten. Jedenfalls war dies auch das Urteil von Elisas Zeitgenossen. Wenigstens trat Joas, der letzte König, unter dem Elisa lebte, an das Bett des erkrankten Propheten mit dem klagenden Ausruf „Mein Vater, mein Vater, Wagen Israels und seine Reiter!“ (13,14).

Übrigens hat Elisa gemäß der neueren Chronologie (vergl. meine Einleitung ins A. T., S. 270) sein prophetisches Amt von ca. 850 bis ca. 790 verwaltet, aber dies wird nur erwähnt, um ein Urteil über eine neue zeitgeschichtliche Deutung der beiden letzterwähnten Handlungen Elisas anzuknüpfen. Die Beteiligung dieses Propheten am Emporkommen Hasaels in Damaskus stellt nämlich Winckler (Die Keilinschriften usw. 1903, S. 256) als die Folge einer „Bewegung gegen die Übelstände der Kultur“ hin, und indem Elisa den Jehu salben ließ, soll er „für den Staat der überlegenen Kultur, Assyrien, tätig“ gewesen sein. Diese Art von Bearbeitung der Geschichte Israels hat gar kein Auge mehr für die hohen Gesichtspunkte eines wahren Propheten von Israel. Ein solcher wurde, — wenn man die Geschichte nach ihren Quellen und nicht nach seinen eigenen vagen Vermutungen beurteilt — nur von einem Zielpunkte begeistert: die von den Vätern ererbte Religion zu schützen, die Geltung ihrer Rechtsprinzipien gegen Rechtsvergewaltigung und alle Unmoral zu verteidigen, die Gegner der heiligsten Güter Israels aber schließlich, wenn alle Mahnungen und alles Märtyrerblut nichts gefruchtet hatten, auch durch Kampf zu beseitigen.

Natürlich ist die Glaubwürdigkeit der Geschichte Elisas oftmals in Zweifel gezogen worden. Man hat z. B. die Differenz betont, die zwischen 1. Kön. 19,15, wo Elia den Auftrag, Hasael einzusetzen, empfängt, und 2. Kön. 8,7—15 besteht, wonach es erst Elisa war, der an dem Auftreten des neuen Königs von Damaskus beteiligt war. Wirft da einer nun das angeblich kritische Schlagwort „Verdoppelung der Legenden“ hin (Winckler, Die Keilinschriften usw. 1903, S. 256), so ist damit gar nichts gesagt. Die erwähnte Verschiedenheit ist aber leicht verständlich. Oder konnte Elia die Ausführung dieses Auftrags nicht seinem Nachfolger hinterlassen? Diese Differenz ist für die Glaubwürdigkeit der Geschichte selbst schließlich sogar günstig. Denn wenn ein einzelner Autor diese Erzählungen ausgedacht hätte, so

würde er keine Disharmonien in ihnen geduldet haben. Die Partien des zweiten Buches der Könige, die von Elisa handeln, besitzen ferner auch sprachliche Eigenheiten, welche beweisen, daß diese Partien im mittleren Palästina entstanden sind (vergl. die Eigenheiten dieses mittelpalästinischen Dialekts in meiner Einleitung ins A. T., S. 264), und dort lagen ja die Mittelpunkte der Prophetenvereine, welche das erste Interesse daran besaßen, die Erinnerungen an Elisa zu pflegen. Man muß weiterhin bedenken, daß das Leben dieses Propheten nicht als ein durchgängig wunderbares dargestellt ist. Denn einerseits lesen wir, daß Elisa alle Bewegungen des syrischen Heeres gekannt hat, und andererseits ist berichtet, daß er keine Kenntnis von dem Tode des Kindes einer ihm befreundeten Familie besaß (4,27). Ebenso wenig verschweigt der Erzähler, daß der Stab des Propheten ohne allen Erfolg auf dieses Kind gelegt worden ist (V. 31). Endlich ist berichtet, daß der Prophet einen Zitherschläger kommen ließ, damit er durch den Wohlklang seiner Töne den Zorn und die Unruhe verscheuche, die Elisa hinderte, die Wirkung des göttlichen Geistes zu spüren (3,15; s. o. S. 22 f.).

Alle diese Züge, die wir an den Erzählungen über Elisa beobachten, lassen nur dieses quellenkritische Urteil zu, daß wir diese Erzählungen für wesentlich zuverlässig zu halten haben. Insbesondere der Umstand, daß das Lebensbild des Elisa nicht in allen Teilen als ein wunderbares gezeichnet ist, leitet jeden, der die spezielle Beschaffenheit geschichtlicher Quellen noch beachtet und diese nicht mit einer philosophischen Ellenbogenbewegung bei Seite stößt, zu dem Urteil, daß die für gewöhnlich jenseitige Welt mit ihren Kräften (s. o. S. 27 f.) auch im Leben des Propheten Elisa in die Erscheinung getreten ist, und er nicht umsonst für seinen Diener gebetet hat: Herr, öffne ihm die Augen, daß er sehe! (2. Kön. 6,17). Einzelheiten konnten sich leicht hinzufügen. Aber etwas anderes ist es, bei der Zeichnung eines Baumriesen einige Blätter und Zweige hinzutun, und wieder etwas anderes ist es, den Baumriesen selbst nur mit den Mitteln der Phantasie anpflanzen. Die Annahme, daß eine psychologisch erklärlche Erweiterung der Geschichte des Elisa in Einzelheiten stattgefunden haben kann, bietet jedenfalls keinen Anlaß, diese Geschichte als mythologisch verfärbt hinzustellen, wie Windler es in seiner Geschichte Israels (Bd. 2, 1900,

S. 273) getan hat, und es ist überhaupt eine bodenlose Voraussetzung (siehe mein oben S. 40 angeführtes Schriftchen!), wenn Winckler die israelitischen Pfleger der Prophetentraditionen mit den Farben babylonischer Mythologie arbeiten läßt.

So haben wir an unserem geistigen Auge eine Schar von Geistern vorüberwallen sehen, die in der Geschichte der geistigen Bewegungen des Altertums auf einsamer Höhe gestanden haben. So wenig, wie Babylonien und Assyrien (s. o. S. 3 ff.), hat auch Indien, Persien, Agypten oder ein anderes Kulturland der alten Welt eine solche Schar von Geistern vorzuführen, und mögen die Denker von Griechenland und Rom in der Gedankenarbeit, in der Ausbildung der Begriffe und Systeme Erstaunliches geleistet haben — mit freudiger Anerkennung sei es gesagt —; aber von ihnen gelten doch jene Worte Hamlets „von des Gedankens Blässe angekränkt.“ Was sind philosophische Gedankengänge und Systeme gegenüber den aus dem geschichtlichen Leben geborenen und Leben zeugenden Taten jener Prophetengeister? Nein, seid uns von neuem gegrüßt ihr Helden und Heldinnen mit der Felsenfestigkeit eurer Überzeugung von einer weltüberragenden Mission, mit der himmelftürmenden Steilheit eurer Gesinnung, mit der Wucht eures tatkräftigen Eintretens für eures Volkes heiligste Güter Religion und Recht, mit dem flammenden Feuer eures Protestes gegen jedes Herabsinken — im Staatswesen, in der Sitte und in jeder Hinsicht — auf das gewöhnliche Niveau!

„Propheten der Tat“ — so nennt man oft die Vertreter des alttestamentlichen Prophetentums bis auf Elisa herab. Ob J. G. Herder der erste gewesen ist, der diesen Ausdruck in seinem Werke „Vom Geist der ebräischen Poesie“ (Sämtliche Werke zur Religion 2c., Bd. 2, S. 135) gebraucht hat? Der Ausdruck ist sehr bezeichnend, aber nicht ganz erschöpfend. Er will aber natürlich selbst nur die Hauptleistung dieser Männer — und Frauen — hervorheben. Er will nicht aussagen, daß sie nicht auch ihrem Titel „Sprecher“, „Redner über die höchsten Interessen des Menschengewisses“ Ehre gemacht haben. Indes diese Seite der Tätigkeit stand doch bei den älteren Vertretern des alttestamentlichen Prophetentums verhältnismäßig im Hintergrund. Dies zeigt sich ja schon daran, daß ihre Aussprüche als kürzere Darlegungen noch in die Geschichtsbücher mit e i n g e f l o c h t e n

werden konnten. Aber ich habe auch noch ein Symptom dieser Erscheinung entdeckt, das noch nicht für die Geschichte der prophetischen Literatur verwertet ist und mir selbst ganz überraschend war, als ich es vor einiger Zeit zuerst bemerkte. Nämlich eben derselbe hebräische Ausdruck, der „Satz, Sentenz, Spruch“ bedeutet — *māschāl*, wovon ich in meiner Stilistik zc., S. 80f. mit Hilfe des Assyrischen eine neue Ableitung vorgelegt habe —, ist zuerst auch zur Bezeichnung der prophetischen Verkündigung gebraucht. Jede kleine Gruppe von Aussagen Bileams ist als eine Sentenz (*māschāl*) bezeichnet. Jetzt, nachdem ich darauf hingewiesen, wird es jedem selbst einfallen, daß zur Einführung jedes neuen Abschnittes von Bileams Weissagungen gesagt ist „Und er hob an seinen Spruch“ (4. Mos. 23,7. 18; 24,3. 15. 20. 21. 23.). Dagegen in den Prophetenbüchern wird dieser Ausdruck *māschāl* nicht zur Bezeichnung der prophetischen Darlegungen verwendet. Innerhalb der Prophetenbücher kommt *māschāl* nur im Buche Hesekiel vor, besitzt da aber einen ganz anderen Sinn, nämlich die Bedeutung „bildliche Rede oder Allegorie“ (17,2; 21,5; 24,3).

Aus dieser Tatsache meine ich folgenden Schluß ziehen zu dürfen: In der älteren Zeit prägte sich die prophetische Verkündigung mehr in kürzeren Sentenzen aus. Sie erscholl als Spruch, Weihespruch, Segensspruch, oder auch Drohspruch. Man wird leicht durchschauen, wie sehr dies dem überlieferten Bestand der ältesten prophetischen Äußerungen entspricht. Später aber nahm die prophetische Darlegung an dem Fortschritt Teil, der die hebräische Literatur überhaupt auf eine neue Stufe emporhob. Allmählich erwachte nämlich die Kunst, ausgeführte Darstellungen zu entwerfen, in denen auch der logische Zusammenhang der einzelnen Aussagen zum volleren Ausdruck gelangte. Die Erzählungen von 2. Sam. 9 — 20, in denen nach allgemeiner Anerkennung lebensvolle Spiegelbilder der geschichtlichen Wirklichkeit vorliegen, bieten ja ein Beispiel eines feingeäderten, plastischen Literaturproduktes. War es da nicht natürlich, wenn auch die prophetischen Darlegungen ebenfalls eine Veränderung ihrer Form erfuhren? War es nicht natürlich, wenn die „Sprüche“ der Propheten sich zu „Reden“ ausbildeten? Nun solche liegen wirklich in den Prophetenbüchern vor, wie sie von den auf Elisa folgenden Vertretern des wahren alttestamentlichen Prophetentums — Amos und wie ihre Reihe weiter heißt — uns hinterlassen worden sind.

Im Verlage von **Edwin Runge in Gr. Lichterfelde-Berlin** erschien ferner:

Neueste Prinzipien der alttestamentlichen Kritik. Geprüft von Prof. D. Dr.

Eduard König. (Bonn.) Preis: 2 Mk.

„... Aus dem beträchtlichen Reichtum apologetisch-gehaltvoller Ausführungen“ der Königschen Kritik konnte nur einlesez hier herausgehoben werden. Unsere Absicht ging nur dahin, die Freunde konservativ gerichteter Schriftforschung auf den gebiegenen Inhalt der hier gebotenen Untersuchungen hinzuweisen.“

Prof. D. Bädler im „Beweis des Glaubens“.

Babyloniens Kultur und die Weltgeschichte. Ein Briefwechsel, veröffentlicht von

Eduard König. Preis: 70 Pfg.

Die Anerkennung, welche D. Königs wissenschaftliche Untersuchung über Babel und Babel gefunden, wird auch seiner neuesten für jeden Gebildeten bestimmten Arbeit nicht fehlen. In populär geschriebenem Briefwechsel zeigt er, daß weder jetzt noch überhaupt die Auffassung von der Weltgeschichte durch die Erforschung Babyloniens von Grund aus verändert werde und daß es grenzenlose Übertreibung ist, die Wiedererweckung des babylonischen Altertums der Wirkung der Lehre des Kopernikus zu vergleichen. Hauptsächlich kommt die Schrift in recht viele Hände.

Literaturbericht f. Theologie.

Die Gottesfrage und der Ursprung des Alten Testaments. Preis: 80 Pfg.

„Unter den Bekämpfern des unvorsichtigen Delitzsch ist Professor König einer der glücklichsten. Auch hier verzieht er in einer für Laien verständlichen Form eine Reihe jener vorchnellen Behauptungen und Urteile gründlich zu widerlegen.“

Pastor E. Keller in „Auf dein Wort“.

„... Zu empfehlen besonders unseren Gebildeten, auf daß sie sehen, wie die Windstöße, die neuesten von Babylonien her gegen das Alte Testament heranbrausen, dessen Stamm nicht zu knien und dessen Herzwurzel nicht loszureißen vermögen.“

Sächf. Kirchen- und Schulblatt.

Glaubwürdigkeitspuren des Alten Testaments. Von Prof. D. Eduard König.

54 Seiten. Preis brosch. 75 Pfg.

Mit den Mitteln einer besonnenen Wissenschaft folgt König den Glaubwürdigkeitspuren des Alten Testaments unter Bezugnahme einerseits auf Dr. Lepsius, andererseits auf Wellhausen. Auch König spricht einer textkritischen Behandlung des Alten Testaments das Wort und baut auf diese erst seine Literarkritik auf. Doch betont er nicht ohne Grund, daß Lepsius in seinen textkritischen Arbeiten zu radikal vorgegangen ist und weist das an Beispielen nach. Über einzelne Positionen von Lepsius, die König für wissenschaftlich unhaltbar erklärt, kann man wohl anderer Meinung sein. Die Schwäche der Wellhausenschen Hypothese zeigt König an manchen Stellen in treffender Weise. Überhaupt beleuchtet die Schrift gründlich und doch kurz einige Hauptfragen der alttestamentlichen Kritik. Man sieht aus ihr, daß die Glaubwürdigkeit der alttestamentlichen Geschichte durch die Wellhausensche Schule keineswegs erschüttert ist.

Der Reichshofe.

Alttestamentliche Kritik und Offenbarungsglaube. Von Prof. D. Dr. Eduard

König. Preis: 90 Pfg.

„In gemeinverständlicher Form führt Verf. an einigen Beispielen die Berechtigung der Textkritik, der kanon-geichtl., der literar-histor. und der vergleichenden Kritik vor Augen und weist in trefflicher Weise jedesmal die Grenzen dieser Kritik nach. Dann wendet er sich gegen die materialist. evolutionist. Kritik, wie sie von Hädel, Ladenburg, Delitzsch und auch von Baumgarten vertreten wird und zeigt das Unberechtigte an ihr mit überzeugenden Belegen auf. Das Ergebnis ist, daß keine Art von Kritik imstande ist, den Offenbarungsglauben zu erschüttern...“

... es ist ein Genutz, den Gedankengängen R.'s auch in diesem Büchlein wieder zu folgen...“

Ev. Kirchenzeitung.

Die Babel-Bibel-Frage und die wissenschaftliche Methode. Von Prof. D. Dr.

Eduard König. Preis: 70 Pfg.

„Er tritt dem berühmten Gegner nicht mit Phrasen, nicht mit Scheltworten gegenüber, sondern mit Tatsachen; er zeigt, wie Delitzsch in der Vergleichen einerseits lächerhaft ist, andererseits generalisiert und nibeisiert; wie er in der historischen Untersuchung Fehler dadurch begeht, daß er ähnliche Elemente mehrerer Kulturen voneinander ableitet oder die später bezeugte ohne weiteres als sekundär ansieht oder gar eine Erscheinung mit einer andern in Beziehung setzt, die gar nicht existiert hat. Wer nicht selbst imstande ist, den Behauptungen Delitzschs kritisch gerecht zu werden, dem erweist das Schriftchen wichtige Dienste; insonderheit sei es allen Studierenden der Theologie dringend empfohlen.“

Dr.

Korrespondenzblatt f. d. evang. Geistlichen Bayerns.

Im Verlage von **Edwin Runge** in **Gr. Lichterfelde-Berlin** erschien ferner:

Sieben erschienen:

„Altorientalische Weltanschauung“ und Altes Testament.

Letztes Hauptproblem

der Babel=Bibel=Debatte erörtert von Prof. D. Dr. **Eduard König.**

Preis: 1 Mark.

Das Wesen des Christentums und die Zukunftsreligion.

17 Reden über christ-

liche Religiosität. Von Dr. Ludwig Lemme, Kirchenrat und Professor in Heidelberg.
218 S. Preis brosch. 3,50 Mk., geb. 4,50 Mk. Ausgabe B. Preis: 2 Mk. brosch.,
3 Mk. geb.

„Das war mir ein erquicklicher und fruchtbarer Tag heute. Die Amtsgeschäfte durften rasten, und so griff ich nach dem Buch des Heidelberger Lemme . . . Nachdem ich mich aber einmal tiefer hineingearbeitet, ließ es mich auch nicht mehr los . . . Ein scharfer Schwertschlag ist dieses Buch . . . Es setzt dem Bilde, das jener (Harnack) gezeichnet hatte, ein gleiches Gesamt-
bild entgegen . . .“ So beginnt eine mehrere Spalten füllende Besprechung im
Korrespondenzblatt für die ev. luth. Geistl. in Bayern.

neu!

Christliche Ethik.

Neu!

Von Geh. Kirchenrat Prof. Dr. Ludwig Lemme. I. Bd. XV. 640 S. Mk. 11,—
brosch., Mk. 13,— geb. in Halbfg.

Der Verfasser, einer der bekanntesten, in positiven Kreisen angesehensten Theologen der Gegenwart, läßt hiermit ein Werk ausgeben, das die reife Frucht langjähriger Studien darbietet. Es ist eine köstliche Gabe. Die Geschlossenheit der mit geschulter Energie bis ins einzelne ausgebauten Gedankenwelt umschließt den ganzen Reichtum biblischen Glaubensgehaltes und christlicher Lebenserfahrung, soweit er von einer starken Persönlichkeit gefaßt werden kann. Mit enormem Fleiß ist der ungeheure Stoff gesammelt, mit Klarheit und Schärfe der Begriffsbildung und -Anwendung gesichtet und mit einer so innerlichen Anteilnahme zur Darstellung gebracht, daß sich der Leser bald dem mächtigen Einfluß der Ausführungen nicht zu entziehen vermag. Das durch und durch wissenschaftliche Gepräge bietet zwar zunächst dem Nichttheologen einige Schwierigkeit, aber nach wenigen Kapiteln erster Lektüre ist sie überwunden, und der reiche Gewinn fällt uns fast mißlos in den Schoß. Der zweite Band soll bald im neuen Jahre folgen. Es würde die christlich-sittlichen Anschauungen wesentlich vertiefen helfen, wenn die gläubigen Kreise den Ertrag dieser Lebensarbeit eines in den vorberstehenden Kämpfen des Kampfes, der ums Evangelium geführt wird, stehenden und streitenden Mannes aneignen würden. Die Theologie wird um Lemmes Ethik nicht herumkommen, sondern sie beachten und mit ihr sich abfinden müssen. Wir beileben uns daher mit dieser Anzeige, da es gewiß manchem willkommen sein wird, sich oder anderen das wertvolle Werk noch auf den Weihnachtstisch legen zu können.

Kreuz-Zeitung.

Warum glauben wir an Christus?

Ein Vortrag von Professor Dr. Reinhold Seeberg. Zweite revid. und erweiterte Auflage. Preis: 60 Pfg.

„ . . . Eine Dogmatik im kleinen . . . sagt die

Monatsschrift für Stadt und Land.

„ . . . Enthält in 6 Abschnitten eine klare, kräftige, lebensvolle Darlegung der Gründe unseres Christentums . . . überaus reich und anregend.“
Dtsches. Kirchenblatt.

Vorsehungsglaube und Naturwissenschaft.

Vortrag von Prof. Dr. D. Kirn. Preis: 60 Pfg.

„ . . . Eine von den kleinen Schriften, die wir in viele Hände wünschen, vor allen Dingen solchen, die sich durch die moderne naturwissenschaftliche Weltanschauung intellektuell bedrängt fühlen und doch ihren Glauben an die Vorsehung Gottes festhalten möchten.“

Ev. Kirchenzeitung.

Kunst- u. Schreibmaschinen-druckerei Julius Bels, Langensalz.

Biblische Zeit- und Streitfragen. 1:10

Herausgegeben von

Lic. Dr. Boehmer und Lic. Dr. Kropatschek.

Die Taufe im Neuen Testament.

Von

Alfred Seeberg.



1905.

Verlag von Edwin Runge in Gr. Lichterfelde-Berlin.

Vorbemerkung.

Die Resultate der vorliegenden Abhandlung ruhen zum Teil auf recht minutiöser Detailforschung, die in einer populären Darstellung natürlich nicht geboten werden kann. Um aber meine Behauptungen einigermaßen einleuchtend zu machen, habe ich doch das durchsichtigere neutestamentliche Material zur Begründung herangezogen. Wem es um eine ausführlichere Darstellung und um eingehende Begründung zu tun ist, den darf ich für den größten Teil dieser Abhandlung auf meine Schriften „Der Katechismus der Urchristenheit“ 1903 und „Das Evangelium Christi“ 1905 verweisen. Von der Stellung der alten Kirche zur Taufe konnte nicht ganz abgesehen werden. Um Raum zu ersparen, habe ich, statt die Quellen anzuführen, so weit es angängig war, auf E. Sachßes treffliches Buch „Die Lehre von der Erziehung“ 1897 hingewiesen. Schließlich muß ich noch erwähnen, daß mir in der Beurteilung von Apstlgfch. 8,15 f. und 18,25; 19,3 ff. mein Schüler A. Baron Stromberg in einer bisher nicht veröffentlichten Schrift vorangegangen ist.

Wainopä am Estländischen Strande,
den 12. Juni 1905.

Alf. ed Seeberg.

Man hat oft einseitig seine Aufmerksamkeit auf die Wirkungen der urchristlichen Taufe und auf die Art, wie diese Wirkungen zustande kommen, gerichtet, ohne auf den äußerlichen Verlauf der Handlung zu achten, und doch wird, wenn man letzteren kennt, das, worum man sich bemüht, von selbst klar. Wir gewinnen aber ein zutreffendes Bild von der Taufhandlung nur, wenn wir die christliche Taufe nicht isoliert betrachten, sondern ihren Ursprüngen in der johanneischen und jüdischen Taufe nachgehen. Die Taufe ist nämlich nicht erst mit dem Christentum aufgekommen, sondern schon im vorchristlichen Judentum gebräuchlich gewesen, ja es mag sein, daß die Sitte, die zum Judentum übergehenden Heiden zu taufen, durch ein entsprechendes Verfahren in anderen Religionen veranlaßt oder doch mit veranlaßt ist. Doch darüber wissen wir zur Zeit nichts Sicheres. Wohl aber kennen wir — und das ist jedenfalls das Wichtigste — den engen Zusammenhang der christlichen mit der jüdischen und johanneischen Taufe.

Die jüdische Proselytentaufe.

Der Monotheismus und die hohe Sittlichkeit des Judentums übten zur Zeit der Entstehung des Christentums in der ganzen Welt eine mächtige Anziehungskraft aus. Darüber kam es freilich nicht immer zur Annahme des Judentums. Viele Heiden begnügten sich damit, den einen Gott Israels zu verehren und einige wenige wichtige Vorschriften des Judentums zu befolgen. Das sind die „Gottesfürchtigen“ oder „Gottesverehrer“, von denen die Apostelgeschichte häufig redet. Von diesen sind die Proselyten zu unterscheiden, welche förmlich zum Judentum übergetreten waren. Über

die Art und Weise des Übertritts werden wir durch einige wenige kurze Angaben der jüdischen Literatur orientiert. Eine genauere Untersuchung dieser Angaben ergibt in einheitlicher Zusammenfassung folgendes Bild.

Der, welcher zum Übertritt ins Judentum entschlossen war, meldete sich bei einem Kollegium, das ihn auf die bedrückte Lage Israels hinwies und ihn aufforderte, sein Vorhaben wohl zu überlegen. Beharrte er trotzdem bei seinem Anliegen, so erfolgte „Die Annahme“. Der Angenommene erhielt eine Unterweisung in einem an den Abschnitt 3. Mos. Kap. 17—19 angelehnten Lehrstoff, der nicht schriftlich fixiert, sondern in mündlicher Tradition fortgepflanzt wurde. Wir können uns von diesem Lehrstoff noch ein recht deutliches Bild machen. Hier sei nur erwähnt, daß er die zehn Gebote enthielt und gewisse Sünden verbot und gewisse Tugenden forderte. Aber nicht nur Moralvorschriften, sondern auch spezifisch jüdische Bestimmungen gehörten zur Sittenlehre. So wurde die Feier des Sabbats und die Befolgung gewisser Speisegebote nachdrücklich eingeschärft. Nach der Unterweisung erfolgte als erster Akt der Aufnahme ins Judentum die Beschneidung der Männer, welche als „Siegel Abrahams“ oder als „Siegel des heiligen Bundes“ galt. Wenn der Beschnittene geheilt war, fand der zweite Akt statt. Dieser bestand in der Untertauchung in reinem, d. h. fließendem Wasser, in Flüssen oder im Meer oder in Quellwasser. Vor der Untertauchung pflegte man die oben erwähnte Sittenlehre zu wiederholen, zu deren Befolgung sich der Täufling verpflichtete. Auch die Frauen unterzogen sich unter Beihilfe von Frauen dem Tauchbade. Ihnen schärfte man noch speziell für sie in Betracht kommende Gebote ein. Nach der Untertauchung wurde der Täufling mit freundlichen, anerkennenden Worten begrüßt, in denen ihm erklärt wurde, daß der frühere Hinweis auf die bedrückte Lage Israels nur ausgesprochen sei, um den Lohn des Proselyten im künftigen Leben zu vergrößern. Auf Beschneidung und Tauchbad folgte noch ein dritter Akt. Die Reinigung durch das bloße Bad schien für den, der bisher Heide gewesen, nicht zu genügen. Es bedurfte noch einer Sühne durch Opfer. Eine solche Sühne folgte dem Tauchbade auch in anderen Fällen schwerer Verunreinigung. Sie war z. B. für die Reinigung vom Aussatz vorgeschrieben. Bei dieser Reinigung fand noch außerdem eine Weihe statt. Man bestrich den, welcher sich reinigte, mit Opferblut und dann

mit Öl. Wir dürfen vermuten, daß dieses Verfahren auch bei der nirgends genauer geschilderten Reinigung der Proselyten eingehalten wurde. Der dritte Akt, die Darbringung von Opfern, konnte nach dem jüdischen Gesetz nur im Tempel stattfinden. Er wurde also nach der Zerstörung Jerusalems unmöglich, aber er wird sich auch schon früher oft als unausführbar erwiesen haben. Man konnte nicht jedem, der zum Judentum übergehen wollte, eine Reise nach Jerusalem zumuten. So wurde es denn üblich, die Darbringung von Opfern durch bußfertige Trauer über das bisherige Sündenleben zu ersetzen: man fastete und betete um Vergebung „der früheren Sünden“. Als besonders wirksame Form des Fastens galt die Spendung von Almosen.

Unter den drei Handlungen, durch welche der Heide ins Judentum aufgenommen wurde, kommt für uns vor allem das Tauchbad in Betracht. Und da erhebt sich die Frage, welche Wirkung man diesem beilegte. Ein Zwiefaches ist denkbar. Man kann im Tauchbade eine sinnbildliche Darstellung dessen erblickt haben, daß der Täufling sich innerlich von Sünde reinigte, d. h. daß er den Willensentschluß faßte, von der ihn bisher beherrschenden Sünde frei zu werden. So enthielt der sinnenfällige Akt zugleich eine Verbürgung des göttlichen Wohlgefallens. Die andere Möglichkeit ist, daß man das Tauchbad nach Weise der vielen, bei den Juden üblichen Bäder als einen Akt levitischer Reinigung von äußerlicher Befleckung faßte. Die Juden nämlich meinten in unklarer Vermischung von Ethischem und Physischem, daß auch die durch physische Vorgänge bedingte leibliche Unreinheit die erforderliche Heiligkeit und damit das göttliche Wohlgefallen aufhebe. Von dieser Unreinheit befreite man sich durch das Reinigungsbad.

Daß diese zweite Auffassung von der Proselytentaufe weite Verbreitung hatte, darf wohl als sicher gelten. Der Heide, der die levitische Reinheit gar nicht kannte und daher durch und durch befleckt war, mußte von dieser Befleckung durch das Tauchbad und die nachfolgenden Sühne- und Weiheakte befreit werden. Für die weite Verbreitung dieser Auffassung spricht auch sehr vernehmlich, daß der jüdische Historiker Josephus ohne weiteres bei der johanneischen Taufe an einen Akt levitischer Reinigung denkt.¹⁾ Schließlich sind die fühnenden Handlungen nach der Taufe nur verständlich

¹⁾ Archäologie 18,5.

als Ergänzung des levitischen Reinigungsbades.¹⁾ Aber bei alledem ist nicht die levitische Reinigung, sondern die sinnbildliche Darstellung eines inneren Vorgangs der Gedanke, der ursprünglich mit dem Tauchbade verbunden wurde. Dafür spricht die unverkennbare Tatsache, daß die aufkommende Proselytentaufe an Jesaj. 1,16 ff. orientiert wurde: „Waschet, reiniget euch, schafft mir eure bösen Taten aus den Augen. Hört auf Böses zu tun, lernt Gutes tun!“²⁾ Wenn eure Sünden scharlachrot sind, sollen sie doch schneeweiß werden, und wenn sie rot wie Purpur sind, sollen sie doch wie Wolle werden“. Unfraglich ist hier nicht an eine levitische, sondern an eine innere Reinigung gedacht. Entscheidend dafür, daß die tiefere Fassung der Proselytentaufe die ursprüngliche war, ist die enge Verbindung des Tauchbades mit der Sittenlehre. Bei dieser Verbindung, die stets festgehalten wurde, wird auch sicher nie die ursprüngliche Idee der Proselytentaufe ganz verschwunden sein. Aber sie scheint doch hinter dem Gedanken der levitischen Reinigung zurückgetreten zu sein, sonst hätte man der Taufe die sühnenden Handlungen nicht folgen lassen. Doch dem ursprünglichen Gedanken, welcher dem Geist der alttestamentlichen Offenbarung entsprach, gehörte die Zukunft.

Die johanneische Taufe.

Die alttestamentlichen Propheten haben eine Abwaschung von Sünde und Unreinheit für die Heilszeit geweissagt.³⁾ Die Verwirklichung dieser Weissagung herbeizuführen, wußte sich der Prophet Johannes berufen. Er taufte nicht die Heiden, die Juden werden wollten, sondern die beschnittenen Söhne Abrahams,⁴⁾ welche seiner Predigt folgten und in aufrichtiger Buße rechte Israeliten werden wollten. Die johanneische Taufe schließt sich eng an die jüdische Proselytentaufe an. Auch Johannes taufte in fließendem Wasser, und auch er sprach beim Taufakt die oben erwähnte jüdische

¹⁾ Der Gedanke der levitischen Reinigung als Wirkung der Taufe hat sich in judenchristlichen Kreisen noch Jahrhunderte lang erhalten. Vgl. D. pseudoklem. Hom. 11,28 und auch 8,23. ²⁾ Diese Worte bilden die Grundlage für die Aufzählung von Sünden und Tugenden in der jüdischen Sittenlehre. ³⁾ Sach. 13,1; Ez. 36,24 ff.; Jesaj. 1,16 ff. ⁴⁾ Mt. 3,9.

Sittenlehre. Darauf läßt Mt. 21,32 schließen. Diese Stelle gestattet nur folgende Übersetzung: „Johannes kam zu euch mit dem Wege der Gerechtigkeit.“ Was mit diesem Satz gemeint ist, bleibt solange unverständlich, als man nicht weiß, daß „der Weg der Gerechtigkeit“ oder „der Weg der Wahrheit“ eine in der Zeit des ersten Evangelisten übliche Bezeichnung der dem Judentum entlehnten und bei der Taufe angewandten Sittenlehre war.¹⁾ Diese Sittenlehre hat also Johannes zur Geltung bringen wollen. Ist das richtig, dann trug er sie sicher ebenso wie die Juden beim Taufakt vor. Im Anschluß daran gab der Täufling seiner Sinnesänderung Ausdruck. Das dürfen wir daraus schließen, daß die johanneische Taufe als eine Taufe der Sinnesänderung bezeichnet wird.²⁾ Was mit diesem Ausdruck gemeint ist, wird durch die Umschreibung „Taufe im Hinblick auf die Sinnesänderung“³⁾ deutlich und wird noch deutlicher durch die Angabe, daß die Täuflinge ihre Sinnesänderung feierlich bekannten.⁴⁾ Die Wirkung der Taufe bestand in der Sündenvergebung.⁵⁾ Ist dieses Bild von der johanneischen Taufe, das uns die Evangelien bieten, historisch treu — daran zu zweifeln gibt das erwähnte Mißverständnis des Iosephus jedenfalls kein Recht —, dann steht fest, daß Johannes der tieferen, ursprünglichen Auffassung von der jüdischen Taufe gefolgt ist: ein Sinnbild der inneren Reinigung erblickte er im Tauchbad, und da dieses nach Gottes Willen stattfand, galt es ihm zugleich als ein sinnenfälliges Unterpfand der Sündenvergebung, die Gott jeder wahren Buße folgen läßt.

Eine große Bewegung hat die Tätigkeit des Täufers herbeigeführt, aber der Erfolg war doch nur ein geringer. Man hat Johannes nicht geglaubt,⁶⁾ man hat sich nur eine kleine Weile im Licht eines Propheten sonnen wollen⁷⁾. Es waren verhältnismäßig nur wenige, die dem Bußprediger folgten, und auch die taten es wohl nicht mit rechter Freudigkeit.⁸⁾ Der finstere Mann stellte seinem Volk zu schwere Aufgaben.⁹⁾ Die Reinigung, die er verlangte, war eine andere als die in seiner Zeit beliebte. An der Art der johanneischen Reinigung haben die Juden Anstoß genommen. Eine deutliche Spur dieses Anstoßes ist uns im

¹⁾ 2. Petr. 2,21; 2,2; Klemens 35,3 und Barnabas 5,4. ²⁾ Mt. 1,4; Lk. 3,3; Apstlg. 13,24; 19,4. ³⁾ Mt. 3,11. ⁴⁾ Mt. 3,6; Mt. 1,5. ⁵⁾ Mt. 1,4; Lk. 3,3. ⁶⁾ Mt. 21,32. ⁷⁾ Joh. 5,35. ⁸⁾ Mt. 9,14. ⁹⁾ Mt. 11,18.

Johannesevangelium aufbewahrt.¹⁾ Wir lesen hier von einem Streit zwischen den Johannesjüngern und einem Juden. Der Jude, der die neue Taufbewegung nicht gelten lassen wollte, hat, um die Position seiner Gegner als unhaltbar zu erweisen, einen Widerspruch zwischen der Fortsetzung der Tätigkeit des Johannes neben der gleichartigen Tätigkeit des von ihm selbst als größer bezeichneten Nachfolgers behauptet. Hieran haftet das Interesse des Evangelisten, aber das war nicht der eigentliche Streitpunkt. Diesen erwähnt der Bericht nur beiläufig: es handelte sich um die mit der Taufe verbundene Reinigung.²⁾ Das läßt sich nicht anders verstehen, als daß der Jude im Gegensatz zu der von den Johannesjüngern geforderten inneren Reinigung für die levitische eintrat.

Wir sagten, daß der Erfolg der Tätigkeit des Täufers ein geringer gewesen ist. Man darf auch das Gegenteil behaupten. Die johanneische Taufe ist die einzige religiöse Handlung des Judentums, die ins Christentum übergegangen ist. Daß es sich so verhält, werden wir bald erkennen.

Unter denen, die zum Jordan kamen, befand sich auch Jesus. Da er seine Sünde nicht bekennen konnte, muß er seine Sündlosigkeit bekannt haben. Über diesem Bekenntnis ist ihm wohl erst sein messianischer Beruf zur vollen Gewißheit geworden. Jesus unterzog sich der Taufe, denn auch für ihn sollte an Stelle eines alten Lebens ein neues Leben treten, ein Leben, das der Erlösung seines Volkes gewidmet sein würde. Erfüllt von heiligem Geist ist er mit Wort und Tat an die Ausführung seiner Aufgabe gegangen. All seine Predigt findet ihren kürzesten Ausdruck im Gleichnis vom verlorenen Sohn. Die Menschen sollten ihr eigenes Herz und Gottes Herz erkennen. Der prophetische Spruch sollte Wirklichkeit werden: „Ich werde ihr Gott sein und sie werden mein Volk sein.“³⁾ Die Predigt Jesu hat mit einem großen Mißerfolg geendigt. Selbst die zwölf Jünger haben es nicht weiter gebracht, als bis zur Hoffnung, daß er in Zukunft Israel erlösen werde. Es bedurfte also einer lautereren, herzandringenderen Predigt, als es seine Wortverkündigung gewesen war. Seine Gegner werden ihn den Verbrechertod sterben lassen und Gott wird ihn auferwecken. Mit diesen Tatsachen wird Gott in die Herzen schreiben, was Sünde und was Gnade ist. Das hat Jesus seinen

¹⁾ Joh. 3,25 ff. ²⁾ Vers 25. ³⁾ Jerem. 31,33; Ez. 36,28.

Jüngern voraus gesagt, und er hat ihnen aufgetragen, das Evangelium, d. h. die Botschaft von jenen Tatsachen zu verkündigen. Jesu Weissagung ging bald in Erfüllung. Die Schreckensnacht brach ein und es folgte ihr ein Ostermorgen. Der Herr erschien seinen Jüngern. Mit den Erscheinungen des gekreuzigten und auferstandenen Heilands erging die gewaltigste Predigt von Sünde und Gnade, die je gehalten worden. Die Jünger haben ihr ihre Herzen nicht verschließen können. Das Christentum ist in die Menschheit eingetreten. Die Erscheinungen des Auferstandenen offenbarten den Jüngern auch eine heilige Aufgabe: was sie erlebt, sollten sie verkündigen, und sie sollten die neugewonnenen Jünger durch die Taufe in ihre Gemeinschaft aufnehmen. Daß die Erscheinung des Auferstandenen einen Taufbefehl involvierte, leuchtet ein, wenn wir uns erinnern, daß Jesus die von Johannes ausgeführte Taufe als von Gott gewollt hingestellt hatte¹⁾ und daß er die Taufe durch seine eigenen Jünger hatte ausführen lassen.²⁾ Es mußte also sein Wille sein, daß die Bekehrten getauft wurden. Mag auch der Wortlaut des Mt. 28,19 angegebenen Taufbefehls mit der Nennung des dreifachen Namens durch die dem Bericht-erstatte geläufige Tauforderung bestimmt sein, so entspricht doch die Angabe, daß Mission und Taufe vom Herrn selbst geboten wurden, dem geschichtlichen Tatbestande.

Die christliche Wassertaufe.

Den Befehl Jesu haben seine Jünger ausgeführt, sie haben bald nach seinem Tode die, welche das Evangelium annahmen, getauft. Das wird in der Apostelgeschichte erzählt³⁾ und von Paulus bestätigt, denn dieser setzt bei allen Gliedern der römischen Gemeinde, die wenige Jahre nach Jesu Tode entstand, als selbstverständlich voraus, daß sie getauft waren.⁴⁾

Der Hergang bei der Taufe im apostolischen Zeitalter wird nirgends beschrieben, kann aber dennoch in wesentlichen Zügen bestimmt werden. Es läßt sich nämlich, wie wir gleich sehen werden, zeigen, daß die spätere christliche Taufordnung in der jüdischen wurzelt. Dafür gibt es keine andere Er-

¹⁾ Mt. 21,25. ²⁾ Joh. 3,22. 26; 4,1. ³⁾ Apstlgesch. 2,41. ⁴⁾ Röm. 6,3.

klärung als die, daß man in späterer Zeit an der urchristlichen Taufordnung festhielt, und daß diese aus dem Judentum stammt. So erhält die urchristliche Taufhandlung aus der nachfolgenden und zugleich aus der vorhergehenden Zeit eine helle Beleuchtung. Es ist nicht schwer zu zeigen, daß die in den späteren Jahrhunderten der christlichen Kirche eingehaltene Taufordnung, über die wir genau orientiert sind, aus dem Judentum stammt. Wir finden nämlich in ihr mehrere Züge, die nach unsern Ausführungen über die Proselytentaufe nur jüdischen Ursprungs sein können. Die, welche sich zur Taufe meldeten, wurden ermahnt den Beweggrund ihrer Meldung zu prüfen.¹⁾ Die Taufe fand in fließendem Wasser statt²⁾ und brachte Vergebung „der früheren Sünden.“³⁾ Vor der Untertauchung wurde vom Täufer eine Sittenlehre gesprochen,⁴⁾ welche wesentlich identisch mit der Sittenlehre ist, die die Juden bei der Proselytentaufe verwandten. Nachdem der Täufling diese Sittenlehre vernommen, bekannte er seine Sinnesänderung.⁵⁾ Auch ein an sich sehr nahe liegender Zug im Taufbilde kommt hier noch in Betracht: den weiblichen Täuflingen waren bei der Taufe Frauen behilflich.⁶⁾ Daß all diese Stücke der späteren Taufordnung aus dem Judentum stammen, ist selbstverständlich. Daraus folgt aber, wie gesagt, daß sie auch zur Taufe des apostolischen Zeitalters gehört haben. Dieses schwerwiegende Resultat findet an einigen wichtigen Punkten in den neutestamentlichen Schriften eine direkte Bestätigung: Hebr. 10,23 ist von der Taufe als von einer Waschung mit reinem, d. h. fließendem Wasser die Rede. 1. Kor. 6,9 ff. zählt Paulus eine Reihe von Sünden aus der Sittenlehre auf, und dann fährt er fort: „Und solche waret ihr etliche, aber ihr ließet euch abwaschen, ihr wurdet geheiligt, ihr wurdet gerechtfertigt.“ Diese Worte lassen uns deutlich eine Taufordnung erkennen, die mit der späteren christlichen und mit der jüdischen Taufordnung übereinstimmt. Nachdem der Täufling die Sittenlehre gehört und nachdem er gelobt hatte, die in ihr verbotenen Sünden zu meiden, unterzog er sich der Taufe. Da nun Sinnesänderung und Taufe eng zusammengehören, wurde letztere in der Archristenheit sicher ebenso wie von

¹⁾ Vgl. Sachße a. a. O. S. 55. ²⁾ Apftll. 1,1. ³⁾ Hermas, Viertes Gebot 3,1. 3 u. sehr häufig in der alten Kirche. ⁴⁾ Apftll. 7,1. ⁵⁾ Hermas, Viertes Gebot 3,1; Justin, Erste Apologie 61,14; 93,2 und der Brief des Plinius an Trajan. ⁶⁾ Sachße, S. 79 und außerdem die syrische Didaskalia, Kap. 16.

Johannes als sinnbildlicher Akt einer inneren Reinigung gefaßt. Und auch die Wirkung der christlichen Taufe ist dieselbe wie die der johanneischen: die Reinigung¹⁾ im Sinne der rettenden²⁾ Sündenvergebung³⁾ oder Rechtfertigung.⁴⁾ Vielleicht wurde dem Täufling nach dem Bade die Sündenvergebung noch ausdrücklich zugesprochen.⁵⁾

Nach den bisherigen Ausführungen ist die christliche Wassertaufe nichts anderes, als die jüdische Taufe, wie Johannes sie vollzog. Aber unberücksichtigt blieb das Besondere der neuen Religion bei der christlichen Taufe gewiß niemals. Tatsächlich haben denn auch die Apostel von vornherein vor der Sittenlehre das genannt, wodurch das Christentum zustande kam: die Person Christi und die entscheidenden Heilstatsachen seiner Geschichte. Entsprechend der Sittenlehre mußte auch dieser ihr zur Seite tretende Glaubensinhalt sehr bald eine relativ feste Form annehmen. Die Glaubensformel, die sich so herausbildete und die Paulus bei seiner Bekehrung bereits vorfand, fällt größtenteils mit dem zweiten Artikel unseres apostolischen Glaubensbekenntnisses zusammen. Wie zu der Sittenlehre bekannte sich der Täufling auch zur Glaubensformel, so daß diese zum Taufbekenntnis wurde.

Der Beweis, daß im apostolischen Zeitalter jene Glaubensformel existierte und allgemein bekannt war, würde hier viel zu weit führen. Ich hoffe ihn in meinen Schriften, die in der Vorbemerkung genannt wurden, ausreichend geboten zu haben. Unter Hinweis auf diese Schriften setze ich hier die Existenz der Glaubensformel im apostolischen Zeitalter voraus. Jetzt ziehen wir einige Daten der urchristlichen Literatur in Betracht, die geeignet erscheinen, die angegebene Verwendung der Glaubensformel bei der Taufe zu bestätigen.

Paulus redet einmal von einem Wort oder einem Spruch, wodurch das Wasserbad seine reinigende Kraft gehabt habe⁶⁾. Daß in diesem Spruch die Heilstatsachen genannt waren, liegt an sich nicht so fern und wird höchst wahrscheinlich, wenn wir wahrnehmen, daß der Apostel bei den römischen Christen eine nahe Beziehung zwischen der Taufe und Christi Tod, Begräbnis und Auferweckung als bekannt voraussetzt⁷⁾; es wird aber noch wahrscheinlicher, wenn wir beachten, daß

¹⁾ Eph. 5,26. ²⁾ Mt. 16,16; 1. Petr. 3,21. ³⁾ Apftilgsh. 2,38; 3,19; 5,31. ⁴⁾ 1. Kor. 6,11. ⁵⁾ Hermas, Viertes Gebot 3,1. ⁶⁾ Eph. 5,26. ⁷⁾ Röm. 6,3—5.

Petrus in einem Abschnitt, in dem er Christi Tod, Begräbnis, Auferstehung, Sitzen zur Rechten Gottes und Gericht über Lebendige und Tote nennt¹⁾, auch die rettende Taufe erwähnt.²⁾ Der Spruch, von dem Paulus redet, ist also sicher nichts anderes, als die Glaubensformel, die bei der Taufe gesprochen wurde. Damit sind denn auch die Worte, die Timotheus bei seiner Taufe von Paulus in Anwesenheit vieler Zeugen hörte³⁾, als die Worte der Glaubensformel bestimmt. Nicht diese Worte als solche gaben dem Taufbade seine reinigende Kraft, sondern die Worte, sofern ihr Inhalt vom Täufling als Gegenstand seines Glaubens bekannt wurde. Damals, als Timotheus von Paulus vor vielen Zeugen die Worte des Glaubens hörte, hat er sie mit einem Bekenntnis beantwortet⁴⁾. Wie die bekennende Antwort des Täuflings lautete, wissen wir nicht. Manches scheint dafür zu sprechen, daß darin die Worte vorkamen: „Herr ist Jesus.“ Diese in den neutestamentlichen Schriften mehrfach wiederkehrenden Worte⁵⁾ werden nämlich nicht nur als Gegenstand des Bekenntens genannt, sondern auch in nahe Beziehung zu den Heilstatsachen gesetzt⁶⁾. Aber wie auch die bekennende Antwort gelautet haben mag, jedenfalls wurde durch sie die Glaubensformel zum Taufbekenntnis. Als solches bezeichnet sie denn auch der Verfasser des Hebräerbriefes, wenn er die mit reinem Wasser Gewaschenen ermahnt, das Bekenntnis festzuhalten⁷⁾.

Im apostolischen Zeitalter finden wir häufig in enger Verbindung mit der Taufe den Namen Christi genannt. Man verstand damals unter dem Namen dasselbe, was man heute darunter versteht, und wie heute verknüpfte sich damals mit dem Namen ein Vorstellungsbild von der damit bezeichneten Person. Nur darin zeigte sich eine Eigentümlichkeit des damaligen Wortgebrauchs, daß mit dem Namen Christi die Vorstellung von die bestimmten Heilstatsachen unlösbar verbunden war. Man kann das besonders deutlich in der Apostelgeschichte beobachten, wo ein Vortrag, dessen Inhalt die Heilstatsachen sind, als ein Reden oder Lehren auf Grund des Namens Christi bezeichnet wird.⁸⁾ Beim

¹⁾ 1. Petr. 3,18—4,6. ²⁾ 1. Petr. 3,21. ³⁾ 2. Tim. 2,2. ⁴⁾ 1. Tim. 6,13. ⁵⁾ Apstlgsh. 2,36; Röm. 10,9; 1. Kor. 12,3; Phil. 2,11. ⁶⁾ Phil. 2,11; Röm. 10,9; Apstlgsh. 2,36. ⁷⁾ Hebr. 10,23; vgl. auch 3,1; 4,14; 2. Kor. 9,13 und 1. Joh. 4,15. ⁸⁾ Apstlgsh. 4,17 f.; 5,28. 40; ferner auch Mt. 19,29 verglichen mit Mt. 10,29.

Namen Christi stellte man sich also das vor, was in der Glaubensformel ausgesprochen war. Nun wird es keiner Erklärung bedürfen, wenn wir lesen, daß über den Täuflingen der schöne Name Jesu gerufen wurde,¹⁾ oder daß die Taufe im Namen Jesu, d. h. unter Nennung dieses Namens erfolgte²⁾ oder daß sie auf Grund dieses Namens³⁾ oder im Hinblick auf ihn⁴⁾ stattfand. Nicht nur der Täufer, sondern auch der Täufling rief vor der Untertauchung den Namen des Herrn⁵⁾. Wir haben dabei an die bekennende Antwort des Täuflings zu denken, in der er die Aussagen der Glaubensformel zu einem Wort zusammenfaßte. Damit stimmt überein, daß Paulus folgende zeitlich aufeinander folgende Akte nennt: Sendung der Apostel, Verkündigung, Hören, Glauben, Rufen des Namens des Herrn⁶⁾. Mit diesem Rufen wurden die für das Leben der Christen entscheidenden Worte laut. Sie wurden dann später wohl immer wieder von der Gemeinde im Gottesdienst gesprochen. So wird es verständlich, daß der älteste Name, den sich die Christen selbst beileigten, lautete: „Rufer des Namens des Herrn“⁷⁾.

Da die sündenvergebende Taufe mit dem Bekenntnis der Sinnesänderung und des Glaubens eine subjektive Position des Täuflings voraussetzte, konnte eine magische Auffassung der Handlung nicht aufkommen oder doch nicht weite Verbreitung erlangen. Der Verlauf der Handlung mußte davon überführen, daß nicht der äußerliche Taufakt als solcher, sondern als sinnbildliche Einkleidung einer persönlichen Stellungnahme die Sündenvergebung bewirkte.

Die christliche Geistestaufe.

Apostelgesch. 2,38 heißt es: „Tut Buße und es lasse sich taufen ein jeder von euch auf Grund des Namens Jesu Christi zur Vergebung eurer Sünden und ihr werdet empfangen die Gabe des heiligen Geistes.“ Dieselbe enge Verbindung von Wassertaufe und Geistesempfang begegnet uns auch sonst häufig in den neutestamentlichen Schriften⁸⁾.

¹⁾ Jak. 2,7. ²⁾ Apstlgsh. 10,48. ³⁾ Apstlgsh. 2,38. ⁴⁾ Mt. 28,19; Apstlgsh. 8,16; 19,5. ⁵⁾ Apstlgsh. 22,16. ⁶⁾ Röm. 10,14. ⁷⁾ 1. Kor. 1,2; 2. Tim. 2,22; Apstlgsh. 9,14. 21; 22,16. ⁸⁾ Apstlgsh. 5,32; 19,5 f.; 1. Kor. 6,11; Tit. 3,5; Joh. 3,5.

Wohl schon sehr früh wurde es zur Regel, daß die beiden Akte aufeinander folgten, nicht aber zugleich stattfanden.

Das ist eigentlich selbstverständlich. Das Wasserbad kann nur der Reinigung dienen und kann also nicht den ganz andersartigen Zweck haben, die Geistesgabe in die Menschen einzuführen. Letzteres geschah in einem besonderen Akt. Es legte sich nahe, diesen, da er dem Wasserbade nachfolgte, auch als ein Bad zu betrachten, als ein Bad im Element des Geistes. So erzählte man, daß Johannes gesprochen habe: „Ich taufe euch in Wasser, der aber nach mir kommt, wird euch taufen in heiligem Geist“¹⁾. Auch Paulus redet von einem Bade im Geist, setzt aber dann sogleich dafür das zutreffendere Bild einer „Tränkung mit Geist“ ein²⁾. Je regelmäßiger der Geistesempfang nach dem Wasserbade eintrat, um so näher lag es, ihm rituell Rechnung zu tragen. Wohl in Anlehnung an die bei den Juden nach der Proselytentaufe vollzogene Weihe wurde es üblich, den Empfang des Geistes mit einer Ölsalbung zu verbinden³⁾. Neben der Ölsalbung wandte man, wie auch sonst bei der Zusprechung von Gütern — man denke an die Krankenheilungen und an die Übertragung von Ämtern —, die Handauslegung an⁴⁾. Ölsalbung und Handauslegung finden wir auch im zweiten Jahrhundert beim Geistesempfang und zwar so, daß dabei bestimmte Gebete gesprochen werden⁵⁾. Ebenso betete man auch schon in der Urchristenheit um Empfang des Geistes⁶⁾. Es ist begreiflich, daß das immer wiederkehrende Gebet mit dem gleichen Inhalt schon frühzeitig eine feste Form annahm. Ein Passus aus dem Gebet läßt sich noch annähernd bestimmen. Bei sorgfältiger Vergleichung mehrerer ähnlicher neutestamentlicher Stellen⁷⁾ wird es wahrscheinlich, daß in dem Gebet von der „Versiegelung mit dem heiligen Geist der Verheißung“ die Rede war, „welcher ist das Angeld für das Erbteil unter allen Heiligen.“

Der heilige Geist ist eine göttliche Macht, welche Christus erfüllt⁸⁾ und von ihm aus in die Herzen der Seinen übergeht⁹⁾. Wer den Geist empfangen, hat damit Christus angezogen¹⁰⁾. Er ist in eine persönliche einzigartige Lebens-

¹⁾ Mt. 3,11; Lk. 3,16; Apstlgsch. 1,5; 11,16; Joh. 1,33. ²⁾ 1. Kor. 12,13. ³⁾ 1. Joh. 2,20. 27; 2. Kor. 1,21; vgl. Apstlgsch. 4,27 und 10,38. ⁴⁾ Apstlgsch. 8,17 f. und 19. 6. ⁵⁾ Sachse S. 80 f. ⁶⁾ Apstlgsch. 8,15. ⁷⁾ Besonders 2. Kor. 1,22; 5,5; Eph. 1,13 f.; Apstlgsch. 20,32; 26,18. ⁸⁾ 2. Kor. 3,17. ⁹⁾ Röm. 8,9 ff. 15; Gal. 4,6. ¹⁰⁾ Gal. 3,27.

gemeinschaft mit dem auferstandenen Herrn versetzt¹⁾. Die Wärme des Geistesfeuers spürte der Mensch schon bei der Predigt des Evangeliums, dann aber folgte ein Moment — es war begreiflicherweise gewöhnlich der Eintritt ins Christentum —, wo sich in dem erwärmten Herzen die Feuerflamme entzündete. An Stelle des alten Menschen trat ein neuer Mensch²⁾. Wir begreifen, daß bei der Berührung mit dem Göttlichen häufig ekstatische Zustände eintraten³⁾. Die göttliche Macht aber steigerte die Kräfte der Christen ins Riesenhafte. Sie waltete in ihren Reden und äußerte sich in Wundertaten⁴⁾. Sie gab aber auch ihrem eigenen religiös-sittlichen Leben eine ganz neue Physiognomie. Der Geist Christi, der in den Menschen wohnte, machte sie zu Gottes Kindern⁵⁾, für die die Welt zum Vaterhause wurde, in dem alles Leid überwunden war⁶⁾. Ihnen stand der göttliche Wille nicht mehr als Forderung gegenüber, zu deren Erfüllung sie ohnmächtig waren⁷⁾. Sie fühlten sich jetzt im eigenen Innern durch den Geist dazu angetrieben, diesem Willen gerecht zu werden⁸⁾. Ihr Leben war ein Mitleben mit dem auferstandenen Christus⁹⁾, war geistgemäß¹⁰⁾ und wies Früchte des heiligen Geistes auf¹¹⁾. Wie Sünde und Tod, so hängen Gerechtigkeit und Leben miteinander zusammen. Wer mit Christus verbunden ist und seinen Geist in sich wohnen hat, wird nicht vom Tode beherrscht, sondern sieht dem Leben entgegen¹²⁾. Indem die bei der Taufe mitgetheilte Geistesmacht den Menschen neugestaltet, mit Gerechtigkeit erfüllt und zum Leben führt, wird sie zum festen Einheitsband aller Christen¹³⁾.

Wasser- und Geistesbtaufe treten uns in den neutestamentlichen Schriften häufig als eng zusammengehörige Akte entgegen¹⁴⁾. Es ist jedoch sehr unwahrscheinlich, daß die Zusammengehörigkeit schon uranfänglich bestand. Wohl mag es von vornherein häufig vorgekommen sein, daß der göttliche Geist auf die Täuflinge herabkam, aber dann war es eben nicht ein ordnungsmäßig eingehaltener Akt. In der Apostelgeschichte haben sich Spuren davon erhalten, daß es einmal eine christliche Taufe gab, mit der sich noch keine

¹⁾ Röm. 6,5; Kol. 2,13. ²⁾ 2. Kor. 5,17; Kol. 3,10; Tit. 3,5; Joh. 3,6. ³⁾ Apstlgesch. 2,11; 19,6. ⁴⁾ 3. B. 1. Kor. 12,28; Hebr. 2,3 f. ⁵⁾ Röm. 8,15; Gal. 4,6. ⁶⁾ Röm. 8,31—39. ⁷⁾ Röm. 8,3. ⁸⁾ Röm. 8,4. ⁹⁾ Röm. 6,4 und Kol. 2,13. ¹⁰⁾ Röm. 8,4. ¹¹⁾ Gal. 5,22. ¹²⁾ Röm. 8,11. 13; Gal. 4,7; Eph. 4,30. ¹³⁾ 1. Kor. 12,13; Eph. 2,18; 4,4. ¹⁴⁾ Vgl. besonders 1. Kor. 6,11; Joh. 3,5; Tit. 3,5.

Geistesmitteilung zu verbinden brauchte. Wir lesen von solchen, die bloß getauft waren im Hinblick auf den Namen Jesu, und die erst später unter Handauslegung der Apostel den Geist empfangen¹⁾. Ferner wird uns von Christen erzählt, die mit der johanneischen Taufe getauft waren und keinen Geist besaßen²⁾. Wahrscheinlich liegt hier eine retrospektive Betrachtung vor, für welche eine Taufe ohne Geistesmitteilung für nicht christlich, sondern für johanneisch galt. So erklärt sich wohl auch die oben erwähnte, dem Johannes zugeschriebene Gegenüberstellung von Wasser- und Geistes- taufe. Urfänglich war die christliche Taufe nichts anderes als die johanneische Taufe, nur daß sie jetzt im Namen Jesu vollzogen wurde. Der häufig nach der Taufe eintretende Geistesempfang entwickelte sich allmählich zu einem rituell geordneten Akt der Geistes- taufe. Dazu trug einerseits die alttestamentliche Zusammenstellung von Wassertaufe und Geistesempfang³⁾ und andererseits die enge Beziehung bei, die man zwischen Geistesempfang und Beschneidung annahm. Letzteres bedarf einer näheren Ausführung.

Nach Jesu Tode werden sich zunächst natürlich nur Juden und Proselyten zur christlichen Taufe gemeldet haben. Aber es konnte nicht ausbleiben, daß auch Heiden und „gottesfürchtige Heiden“ die Taufe begehrten. Man wird sie anfänglich wohl nach jüdischer Ordnung zuerst beschneiden und dann getauft haben. Sehr frühzeitig aber ließ man die Beschneidung der Heiden fallen. Man erblickte einen höheren Ersatz der Beschneidung in der Geistesmitteilung. Das ist eine wohl schon aus dem Judentum stammende, immer wiederkehrende feste Vorstellung der Christen in den ersten Jahrhunderten. So stellt z. B. Paulus die wahre Beschneidung als Herzensbeschneidung hin⁴⁾. Und wie es üblich war, die Beschneidung als Siegel zu bezeichnen⁵⁾, so deutete die Urchristenheit die Geistesmitteilung als eine Versiegelung⁶⁾. Kurz, an Stelle der jüdischen Ordnung: Beschneidung und Taufe — trat in der Christenheit die Ordnung: Taufe und Geistesmitteilung. Daß diese und nicht die umgekehrte Reihenfolge eingehalten wurde, lag in der Natur der Sache: zuerst Reinigung von Sünde und dann als positives Korrelat Gerechtigkeit und Leben. Die Ordnung: Wasser- und Geistes-

¹⁾ Apstlg. 8,15 f. ²⁾ Apstlg. 18,25 und 19,3 ff. ³⁾ Ez. 36, 25 f. ⁴⁾ Röm. 2,29; vgl. Phil. 3,3. ⁵⁾ Siehe oben S. 6. ⁶⁾ Siehe oben S. 16.

taufe — ist in der ersten heidenchristlichen Gemeinde von Antiochien aufgekomen und auf dem Apostelkonvent von Jerusalem im Jahre 52 bestätigt worden. Hier wurde die Geistesmitteilung bei den Heiden als Ersatz der Beschneidung und, damit zusammenhängend, die innerlich treibende Geistesmacht als Ersatz des fordernden mosaischen Gesetzes anerkannt. Das wird nicht nur in der Apostelgeschichte erzählt¹⁾, sondern auch durch Paulus bestätigt²⁾. Jene Entscheidung in Jerusalem war das wichtigste Faktum in der Geschichte der Urchristenheit, denn sie räumte das Hindernis weg, das sich gefahrdrohend der Selbständigkeit der christlichen Religion in den Weg stellte. Die wohl schon geraume Zeit vor dem Apostelkonvent angenommene Beziehung zwischen Beschneidung und Geistesempfang trug sicher dazu bei, daß letzterem rituell Rechnung getragen wurde. Man wählte den Ritus der Handauflegung wohl in Anlehnung an den jüdischen Weiheakt nach der Taufe.

Wir sind nun in der Lage, eine beachtenswerte Bestätigung dafür anführen zu können, daß die christliche Taufe die jüdische zur Grundlage hat. Paulus sagt Röm. 2,29 von dem verborgenen Juden, daß er wirklich Jude sei, und von der Beschneidung des Herzens durch Geist, nicht durch Buchstaben, daß sie wirklich Beschneidung sei. Dann fährt er fort: „Welches Lob nicht von Menschen, sondern von Gott ist.“ Diese Worte müssen so lange unverständlich bleiben, als man nicht weiß, daß der ins Judentum aufgenommene Heide ordnungsmäßig mit Worten des Lobes und der Anerkennung begrüßt wurde.³⁾ In der christlichen Praxis kam diese Sitte in Fortfall. Daran denkt Paulus, wenn er sagt, daß der mit Geist getaufte Christ nicht von Menschen, sondern von Gott Lob empfängt.

Wasser- und Geistes-taufe gehören nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich eng zusammen. Wer den Herrn im Glauben erfaßt hatte, mußte seine Nähe spüren, wer Sündenvergebung erlangt hatte, wußte als Kind im Vaterhause Aufnahme finden. Schon bei dieser Zusammengehörigkeit der beiden Akte ist es unwahrscheinlich, daß man im zweiten Akt eine magische Wirkung angenommen haben sollte. Unschonbar schiene es denkbar, daß die Verbindung der Geistesmitteilung mit bestimmten Riten, die Meinung veranlaßte, daß letztere die Wirkung herbeiführten. Doch diese

¹⁾ Apgstgsh. 15,8. 19. 28. ²⁾ Gal. 2,3. ³⁾ Siehe oben S. 6.

Meinung konnte nicht aufkommen oder wenigstens nicht eine weite Verbreitung erlangen, da jene Akte, wie wir sahen, von einem Gebet begleitet wurden. Dadurch nämlich mußte deutlich werden, daß nicht menschliches Tun, sondern Gottes Wille dem Täufling den Geist mittheilte.

Vorbereitung und Abschluß der christlichen Taufhandlung.

Bei der jüdischen Proselytentaufe wurden, wie wir sahen, nach dem Tauchbade Opfer dargebracht, durch die die früheren Sünden gesühnt werden sollten. An Stelle der Opfer aber trat nach der Zerstörung Jerusalems Beten und Fasten. Auch dieser Brauch ist in die christliche Praxis übergegangen. Er ist nicht nur für eine spätere Zeit¹⁾ sondern indirekt auch für die Zeit, da der erste Evangelist schrieb, d. h. für die letzten Dezennien des ersten Jahrhunderts bezeugt. Da nämlich Matthäus, wie sich zeigen läßt, die Wasser- und Geistestaufe Jesu im Bewußtsein dessen erzählt, daß beide Taufen in seiner Zeit üblich waren, so wird wohl auch der sich anschließende Bericht von dem Fasten Jesu²⁾ darauf schließen lassen, daß man zur Zeit des Evangelisten ebenso wie später nach der Taufe zu fasten pflegte. Der Zusammenhang der Darstellung des Matthäus mit der Praxis seiner Zeit geht noch weiter. Der Evangelist erzählt, daß sich mit dem Fasten Jesu eine siegreiche Überwindung der satanischen Versuchung verbunden habe.³⁾ Auch in der alten Kirche fand neben dem Fasten eine feierliche Absage an den Satan statt.⁴⁾ Zwischen dem Bericht der Evangelien und der kirchlichen Sitte besteht sicher ein Zusammenhang: Jesus erwies sich nach der Taufe als Herr Satans, Jesu Jünger sollen bei der Taufe der Herrschaft Satans entsagen. Ist dieser Zusammenhang dem ersten Evangelisten bewußt gewesen — und das ist nach seinem Bericht von der Taufgeschichte Jesu mit nachfolgendem Fasten unfraglich —, dann muß die Absage an den Satan bei der Taufe spätestens in den letzten Dezennien des ersten Jahrhunderts aufgefunden sein.

¹⁾ Sachße, S. 91 und dazu die pseudoklementinischen Homilien 7,5. ²⁾ Mt. 4,2. ³⁾ Mt. 4,3 ff. ⁴⁾ Sachße, S. 75.

Viel reichlicher fließen die altkirchlichen Quellen, welche das Fasten nicht nach, sondern vor der Taufe bezeugen. Zum ersten Mal begegnen wir dieser Ordnung freilich erst in der Apostellehre.¹⁾ Damit wird der Brauch für die Zeit um die Wende der beiden ersten Jahrhunderte verbürgt. Die von der jüdischen Ordnung abweichende Reihenfolge wurde aber neben der von Matthäus bezeugten sicher schon viel früher eingehalten. Sobald man annahm, daß die Taufe eine vollgültige Sündenvergebung brachte, mußte es sich nahe legen, das sühnende Fasten nach dem Tauchbade fallen zu lassen, und es ist verständlich, daß man es vor die Taufhandlung verlegte. Das Bekenntnis der Sinnesänderung und der Empfang der Sündenvergebung wurden passend vorbereitet, indem man in demütigem Bewußtsein seiner Verschuldung betend seine Seele vor Gott beugte. Das Fasten und Beten vor der Taufe ist sicher uralt, und es wird schon in den ersten Jahrhunderten eine viel weitere Verbreitung gehabt haben, als das durch Matthäus bezeugte Fasten nach der Taufe. Wir erwähnten oben, daß die Juden als besonders wertvolle Form des Fastens die Spendung von Almosen empfahlen. Auch die christlichen Täuflinge, wenigstens die der späteren Jahrhunderte, wurden zu diesem Tun verpflichtet.²⁾

Sobald man aufhörte, nach der Taufe zu fasten, mußte natürlich auch das begleitende Bußgebet fortfallen. Aber das Gebet behauptete sich doch am ursprünglichen Ort, nur daß jetzt statt des Bußgebetes das Vaterunser gesprochen wurde. Diese Sitte wird über folgenden Beobachtungen wenigstens sehr wahrscheinlich: Paulus nennt zweimal die Gebetsanrede: Abba Vater³⁾, und die auffallende Doppelanrede lehrt in einem Gebet bei Markus wieder.⁴⁾ Danach muß es bei den griechisch redenden Christen der Zeit ein bestimmtes Gebet gegeben haben, in dem Gott aramäisch und griechisch als Vater angeredet wurde. Dieses Gebet kann doch wohl nur das Herrngebet gewesen sein. Jene Anrede aber sprechen bei Paulus an beiden Stellen die mit dem Geiste der Kinderschaft erfüllten Christen. Daraus scheint zu folgen, daß der Täufling nach dem Empfang des Geistes das Vaterunser sprach. Dieser Schluß wird dadurch bestätigt, daß sich dieselbe Sitte auch bei den Christen späterer Zeit findet.⁵⁾

¹⁾ Apstll. 7,4. ²⁾ Sachße S. 59. ³⁾ Röm. 8,15; Gal. 4,6. ⁴⁾ Mt. 14,36. ⁵⁾ Sachße, S. 84.

In der altkirchlichen Literatur wird sehr häufig berichtet, daß die neu aufgenommenen Christen gleich nach der Taufe am Abendmahl teilnahmen. Auch diese Sitte wurzelt im Judentum, denn nach der Beschneidung, die ja im Geistesempfang ihren Ersatz fand, hielten die Juden ein feierliches Mahl ab. Besteht also offenbar auch hier zwischen der altkirchlichen und jüdischen Sitte ein Zusammenhang, so kann dieser nur dadurch vermittelt sein, daß die Urchristenheit in Anlehnung an den jüdischen Brauch nach der Taufe die Mahlzeit mit Abendmahlsfeier abhielt. Das wird auch in der Apostelgeschichte erzählt¹⁾ und von Paulus bestätigt.²⁾ Der in die christliche Gemeinschaft Aufgenommene durfte vor seinen persönlich anwesenden Herrn treten. Das ist der Sinn der urchristlichen Abendmahlsfeier, wie soeben in einem Heft der „Biblischen Zeit- und Streitfragen“ überzeugend nachgewiesen ist.

Unsere Darstellung der urchristlichen Taufe wäre unvollständig, wenn wir nicht wenigstens in kurzen Zügen noch auf den Unterricht eingingen, welcher vor der Taufe stattfand. Das ist um so notwendiger, als die Tatsache eines religiös sittlichen Unterrichts von neuem bestätigt, daß die Taufe nicht ein magischer Vorgang, sondern ein Akt persönlichen Handelns und persönlichen Erlebens war. Die Sitte des Taufunterrichts ist für die apostolische Zeit schon dadurch verbürgt, daß sie ebenso für die folgenden Jahrhunderte der christlichen Kirche³⁾ wie für das Judentum feststeht. Die Juden sprachen, wie wir sahen, die Sittenlehre nicht nur bei der Taufe, sondern lehrten sie auch schon in Vorbereitung auf diesen Akt. Das jüdische Verfahren haben die Christen zugleich mit der Taufe übernommen.⁴⁾ Sie lehrten „Die Wege“ — das ist der Name jener Sittenlehre⁵⁾ — ebenso wie die Juden nicht etwa an der Hand geschriebener Bücher, sondern in mündlicher Überlieferung denen, die für die neue Religion gewonnen waren und sich zur Taufe entschlossen hatten. Und wie bei der christlichen Taufe die Glaubensformel neben die Sittenlehre trat, gehörten auch beide Stücke zum Unterrichtsstoff. Paulus zitiert 1. Kor. 15, 3—5 ein längeres Stück der Glaubensformel und sagt von ihm, daß er es den Korinthern überliefert, d. h. im Unterricht übergeben habe. Sittenlehre und Glaubensformel werden in den

¹⁾ Apstlg. 16,34. ²⁾ 1. Kor. 10,1 ff. ³⁾ Sachsse, S. 44 ff. ⁴⁾ Röm. 6,17; 16,17; 1. Kor. 4,17. ⁵⁾ 1. Kor. 4,17.

neutestamentlichen Schriften häufig zusammen genannt. So lesen wir z. B. im Hebräerbrief¹⁾ von einem christlichen Elementarunterricht, bei dem es abgesehen war auf Sinnesänderung von toten Werken und auf Glauben an Gott, wir dürfen ergänzen, an den Gott, der die Heilstatsachen zur Wirklichkeit werden ließ. Noch andere Stücke werden an jener Stelle zum Elementarunterricht gerechnet: „Die Lehre von Taufen nebst Handauslegung“, d. h. die Lehre von Wasser- und Geistes-Taufe, wobei die sich mit letzterer verbindende Handauslegung zur Sprache kam. Und schließlich wird an derselben Stelle noch ein eschatologisches Lehrstück erwähnt: „Die Lehre von Totenauf resurrection und ewigem Gericht“. Die im Hebräerbrief vorliegende Aufzählung der Hauptstücke des urchristlichen Katechismus beansprucht keineswegs vollständig zu sein. Wir kennen noch zwei Lehrstücke, die sicher zum Taufunterricht gehörten: das Herrngebet und die Abendmahlsworte. Das Herrngebet konnte ja der Täufling nicht sprechen ohne es früher gelehrt zu sein. Und daß dieses Gebet und die Abendmahlsworte zum Traditionsstoff gehörten, zeigt sich deutlich an der formelhaft ausgeprägten Gestalt, welche diese Stücke genau ebenso wie die Sittenlehre und die Glaubensformel nach den neutestamentlichen Schriften aufweisen.

Vergegenwärtigen wir uns den Hergang bei der urchristlichen Taufe und vergleichen wir damit das Verfahren, wie es heute in unserer evangelischen Kirche eingehalten wird, so sind erhebliche Unterschiede unverkennbar. Die stärksten Verschiebungen der einzelnen Akte sind durch die um die Mitte des zweiten Jahrhunderts aufgekommene Kindertaufe bedingt. Die ursprünglich eng zusammengehörigen Handlungen der Taufe und des Geistesempfanges müssen voneinander getrennt werden und der Unterricht mit Bekenntnis und Gelübde kann nicht vor der Taufe, sondern nur vor dem Geistesempfang bei der Konfirmation stattfinden. Aber bei alledem muß man doch staunen über die Übereinstimmung, die zwischen einst und jetzt besteht: eine Wassertaufe und ein besiegelnder Geistesempfang, ein Unterricht, in dem die zehn Gebote, der Glaubensinhalt, das Vaterunser, die Taufe und das Abendmahl gelehrt und größtenteils im selben Wortlaut gelehrt werden, das Bekenntnis christlichen Glaubens und die Zusage der Sinnesänderung, bezw. das Ge-

¹⁾ Hebr. 6,1.

lütde christlichen Lebens,¹⁾ die unter Handauslegung erfolgende Bitte um den heiligen Geist,²⁾ die Abendmahlsfeier nach der Aufnahme in die bekennende christliche Gemeinde — das alles ist heute ebenso wie vor Tausenden von Jahren gebräuchlich. Es gibt wohl keine kirchliche Handlung, an der der stabile Charakter religiöser Bräuche so erstaunlich zu Tage tritt, wie an der Taufe.

Mit den äußeren Formen der Taufhandlung hängt der Sinn, den man dieser beilegt, aufs engste zusammen. Auch in dieser Beziehung begegnen wir zwischen einst und jetzt Unterschieden, aber diese berühren doch nicht das Wesen der Sache. Nachdem die Kindertaufe aufgekommen, mußten die Taufe und der Eintritt des bußfertigen Glaubens zeitlich auseinanderfallen. Die Folge davon ist, daß die Wassertaufe heute nur eine sinnbildliche Darstellung einer inneren Stellungnahme bezeichnen kann, die sich nicht bei der Taufe vollzieht, sondern in Zukunft vollziehen soll, und weiter, daß der Akt dem Täufling ein Unterpfand der ihm individuell geltenden sündenvergebenden Gnade Gottes nicht sogleich nach der Taufe sein kann, sondern erst in Zukunft werden soll. Aber diese Unterschiede berühren nicht das Wesen der Sache: heute wie damals soll die Taufe für die Christen ein Sinnbild innerer Reinigung von sündhafter Willensrichtung und ein Unterpfand der dem Individuum geltenden sündenvergebenden Gnade Gottes sein. Und was den Geist anlangt, so wird dieser in den meisten Gemeinden der evangelischen Kirche für den, der Bekenntnis und Gelübde gesprochen hat, unter Handauslegung erbeten, aber da auch schon früher die Kinder als Glieder der Kirche von Christo erfasst werden, so kann die Konfirmation meist nicht als ein Akt empfunden werden, der eine scharfe Grenze zwischen Vergangenheit und Zukunft zieht. Das ist ein großer Unterschied, aber man darf ihn nicht größer machen, als er ist. Einerseits empfangen ja auch die Christen der apostolischen Zeit den Geist nicht, ohne daß sie sein Wehen, wenn auch nur kurze Zeit zuvor, gespürt

¹⁾ Die Absage an den Teufel findet sich verbunden mit dem Konfirmationsgelübde in einer alten evangelischen Kirchenordnung. Vgl. Sachße, S. 415. ²⁾ Die Salbung hat die evangelische Kirche von vorn herein verworfen, vgl. Sachße, S. 262. Die meisten alten evangelischen Kirchenordnungen verbinden mit der Handauslegung ein Gebet um den Empfang des heiligen Geistes (vgl. Höfling, D. Sacram. der Taufe II S. 365, 367, 385, 393) oder auch um Erhaltung und Mehrung seiner Gaben (Höfling, daselbst S. 368; 406.)

hatten, und andererseits nehmen auch die Christen unserer Zeit, wenn ihr Bekenntnis und Gelübde aus aufrichtigem Herzen kommt — nur dann ist der Vergleich vollziehbar —, bei ihrer Konfirmation von Christus und seinem Geist einen mächtigen und grundlegenden Eindruck mit. Das ist verständlich. Wer in feierlicher Stunde den ernstesten Willensentschluß bezeugt, mit dem lebendigen Christus durchs Leben zu gehen, wird in diesem Moment seiner Nähe sonderlich inne.



Biblische Zeit- und Streitfragen. 1:11

Herausgegeben von

Lic. Dr. Boehmer und Lic. Dr. Kropatschek.

Die biblische Urgeschichte.

Von

Dr. theol. et phil. Ernst Sellin,

o. ö. Professor der Theologie in Wien.



1905.

Verlag von Edwin Runge in Gr. Lichterfelde-Berlin.

Inhalt.

	Seite
Einleitung	5
1. Die 5 Bücher Mose kein mosaisches, sondern ein aus verschiedenen Quellen in Palästina zusammengearbeitetes Werk	7
2. Die zwei Quellen in der Urgeschichte 1. Mose 1—11 . . .	9
3. Woher hat Israel die Stoffe der Urgeschichte	14
4. Wann und auf welchem Wege sind die Stoffe der Ur- geschichte zu Israel gekommen	28
5. Wie hat Israel die Stoffe der Urgeschichte umgestaltet . .	35
Schluß	44

Vorwort.

Ich habe der nachfolgenden kleinen Schrift nur die herzlichste Bitte voranzuschicken, der Leser wolle dieselbe nicht nach der Lektüre des zweiten oder dritten Kapitels bei Seite legen, sondern sie wirklich bis zum Ende lesen; weswegen, das wird er am Schlusse wissen.

Wien, 18. August 1905.

Der Verfasser.

Einleitung.

Wie viele Völker der Erde weiß auch Israel in seinen Heiligen Schriften nicht nur über seine eigene Herkunft und Entstehung mancherlei zu erzählen, sondern es hat die Geschichte noch weiter zurückverfolgt hin in die Zeit, da es selbst noch gar nicht existierte. Es hat seinen Blick auch auf die Entstehung und ersten Schicksale der Menschheit überhaupt gerichtet, ja, noch weiter zurück auf die Entstehung des Alls, von Himmel und Erde mit allem, was dieselben erfüllt. Die Nachrichten über diese sogenannte Urgeschichte sind zusammengestellt und als eine fortlaufende Geschichte verarbeitet in der Einleitung des großen Werkes, welches im Anfange der Heiligen Schrift steht, welches von der Erwählung Israels und seiner Betrauung mit dem göttlichen Gesetze handelt, welches mit der Schöpfung beginnt und mit dem Tode des Mose endet und unter dem Namen dieses auf uns gekommen ist, in 1 Mose 1—11.

Sonst wird in dem Alten Testament nur selten auf die Urgeschichte Bezug genommen. Adam und Eva werden sonst in der Bibel nicht erwähnt (Hosea 6,7 ist der Text verderbt), Cain und Abel desgleichen nicht, vom Sündenfall des Utpaares und Turmbau zu Babel hören wir sonst nichts. Dagegen ist von der Sintflut zweimal anderswo noch die Rede, Psalm 29,10. Jesaja 54,9 f., vom Noah auch noch Ezechiel 14, 14,20. Nur von der Schöpfung und vom Paradiese hören wir häufiger bei den Propheten vergl. Amos 4,13; 5,8; 9,6; Ezech. 28,11—19. Jesaja 40,21; 45, 7,18 u. f. w. und bei den Dichtern vgl. Hiob 15,7 ff.; 38,4 ff.; Psalm 8,4 ff.; 19,2—7; 24,2; 90,2; 104,5—9 u. f. w. Hierbei sind vielfach Abweichungen von 1. Mos. 1 u. 2 zu bemerken. Da

es sich an jenen Stellen aber immer nur um kurze Anspielungen oder dichterische Darstellungen handelt, bei denen sehr schwer zu entscheiden ist, wie viel auf Rechnung freien Entwurfes des betreffenden Verfassers, wie viel auf wirklich vorhandene Volksanschauungen zu schreiben ist, so hat man sich, will man mit Sicherheit die wirklich in breiteren Schichten Israels herrschenden Vorstellungen von der Urzeit kennen lernen, an 1 Mos. 1—11 zu halten, zum mindesten von ihnen überall auszugehen.

1. Die 5 Bücher Mose kein mosaisches, sondern ein aus verschiedenen Quellen in Palästina zusammengearbeitetes Werk.

Daß nun das große Werk, dessen Einleitung diese Kapitel bilden, nicht, wie die jüdische Tradition erzählt, von Mose stammen kann, ist seit etwa 100 Jahren von protestantischen Gelehrten nachdrücklichst behauptet, seit etwa 50 Jahren fast allgemein anerkannt. Die Nachricht, Mose habe es geschrieben, taucht erst in den jüngsten Büchern des Alten Testaments (vgl. Ezra 3,2; 7,6), beinahe 1000 Jahre nach ihm auf; das Buch selbst will überhaupt nicht von ihm geschrieben sein, keine Über- oder Unterschrift führt darauf.

Dagegen beweist eine ganze Reihe von Stellen in den 5 Büchern, daß zum mindesten sehr vieles in ihnen lange nach Mose muß geschrieben sein. Die Worte 1. M. 12,6; 13,7 „damals waren die Kananiter im Lande“ setzen z. B. voraus, daß zur Zeit des Verfassers die Kananiter das Land Kanaan nicht mehr besaßen, was doch auf Moses Zeit nicht zutrifft. 1. M. 14,14 begegnet uns eine Stadt Dan in Palästina, die aber erst nach Einnahme derselben durch den Stamm Dan so kann benannt sein, in der Zeit des Mose hieß sie nach Richt. 18,29 Lajisch; ebenso wenig konnte Mose schon, wie es 1. M. 40,15 geschieht, Palästina „Land der Hebräer“ nennen, oder gar, wie es 5. M. 1,1 geschieht, das Ostjordanland „das Land jenseits des Jordan“, da er ja nie das Westjordanland betreten hat. 5. M. 2,12 wird ebenfalls auf die Ausrottung der Kananiter schon als auf etwas Vergangenes zurückgeblückt. Am allerwenigsten kann ein Abschnitt wie 1. M. 36,31 ff. aus Moses Zeit stammen, da er also eingeleitet wird: „Dies sind die Könige, welche im Lande Edom herrschten, ehe ein König über die Kinder Israel herrschte.“ So kann selbstverständlich nur jemand schreiben,

der mindestens die Tage Sauls schon erlebt hat. Daß endlich 5. M. 34, der Tod des Mose nicht von ihm geschrieben sein könne, hat sogar schon Theologen des Mittelalters eingeleuchtet, man weiß aber nicht, mit welchem Rechte man sich gerade für dies Kapitel eine Freiheit von der Tradition erlauben dürfte, welche für die andern versagt wäre.

Abgesehen von solchen Einzelheiten setzt einerseits die Gesetzgebung in den 5. Bb. Mose stellenweise schon ein jahrhundertelanges Wohnen Israels in Palästina voraus, eine genaue Kenntnis des kananitischen Kultus vgl. 5. M. 7,5; 12,3; 16,21, das israelitische Königtum 5. M. 17,14 ff. u. s. w. Andererseits zeigt die Geschichte des alten Israels, wie wir sie aus dem Richter-, den Samuelis-, den Königsbüchern kennen, daß auch die Vertreter der legitimen Religion desselben, die wahrhaft Frommen noch keinerlei Kenntnis von ganzen Abschnitten dieses Gesetzes besessen haben, vielmehr, wenn dasselbe bereits existiert hätte, es unausgesetzt übertreten hätten (z. B. das Gebot der kultischen Verehrung Gottes an nur einer Stelle im Lande, die Beschränkung des Opfern auf den Levistamm u. s. w.).

Nun zeigt aber eine ganze Reihe von Wiederholungen oder abweichenden Parallelerzählungen (z. B. 1. M. 12,10 ff. u. 20,2 ff. die zweimalige Aufnahme der Sara in den Harem eines fremden Königs, 16,1 ff. u. 21,8 ff. zweimalige Vertreibung der Hagar u. s. w.) und mehr noch von schroffen Widersprüchen in dem Werke, daß es gar nicht von einem Verfasser geschrieben sein kann. Man beachte z. B., wie Mose zweimal in ganz verschiedener Weise berufen wird 2. M. 3,1 ff. u. 6,1 ff., wie nach 2. M. 33,7 die Stiftshütte außerhalb des Lagers, nach 35,1 ff. im Zentrum desselben stehen soll, wie die Israeliten nach 2. M. 20,24 Gott an jeder Stätte opfern dürfen, wo er sich offenbart, nach 5. M. 12,5 ff. nur an einer Stelle, wie nach 5. M. 16,15 das Laubhüttenfest sieben-tägig, nach 3. M. 23,36 achttägig sein soll, wie nach 5. M. 18,1 ff. alle Leviten, nach 2. M. 28,1 ff. nur die Söhne Aarons opfern dürfen.

So fand denn eine immer wieder erneuerte, mit Eifer und Scharfsinn durchgeführte Untersuchung der 5 Bb. Mose, daß dieselben aus 4 verschiedenen und in verschiedenen Zeiten entstandenen Schriften müßten zusammengearbeitet sein, die alle erst nach Mose, von dem allerdings einiges in ihnen geschrieben sein kann und wird (z. B. 2. M. 20—23), in der jetzigen Form abgefaßt sein können. Zuerst hat man

das Vorhandensein einer solchen Verschiedenheit von Quellen an einem auffallenden, abschnittweise wiederkehrenden Wechsel in der Bezeichnung für Gott vor Mose gefunden. Aber bald entdeckte man, daß immer zugleich, wenn der Gottesname wechselte, auch die sonstige Sprache eine andere wurde, daß z. B. die Abschnitte die für Gott Jahwe sagten, zugleich auch für „erzeugen“, für „Bundschließen“, für „Mann und Weib“ immer ganz andere Ausdrücke brauchten, als die, die ihn Elohim nannten, was doch unmöglich zufällig sein konnte, und weiter, daß nun auch immer mit dem wechselnden Gottesnamen zugleich in der Erzählung Wiederholungen oder Widersprüche, verschiedene Anschauungen und Interessen auftauchten.

2. Die zwei Quellen in der Urgeschichte

1. Mose 1—11.

In der Urgeschichte findet man zwei dieser Quellen, die beiden andern haben, wie es scheint, über die Urzeit nichts berichtet, sondern erst mit Abraham bezw. mit Mose begonnen. Daß aber 1. M. 1—11 wirklich aus zwei ganz verschiedenen Schriften zusammengearbeitet sind, kann auch der Angelehrte klar erkennen, wenn er die Kapitel nur gründlich durchliest.

Da wird er bemerken, daß ihm hier zwei Berichte über die Schöpfung entgegentreten, die miteinander unvereinbar sind 1, 1—2,4a und 2,4b—25; dort verläuft die Schöpfung in sechs Tagewerken, hier hört man nur von einem Tage, dort ist die Reihenfolge Pflanze, Tier, Mensch, hier Mensch, Pflanze, Tier, dort werden Mann und Weib gleichzeitig geschaffen, hier nacheinander. Zweimal wird zu einer Liste der von Seth stammenden Väter der Menschheit angesetzt 4,25 f. und 5,1 ff., zweimal beschließt Gott, eine Flut kommen zu lassen 6,5 ff. und 6,12 ff., zweimal geht Noah in die Arche hinein 7,7 und 13. Unvereinbar aber ist dabei, daß er 6,19 von jedem Tiere ein Paar, nach 7,2 von den reinen 7, von den unreinen ein Paar mitgenommen haben soll, unvereinbar, daß nach 7,4 die eigentliche Flut 40 Tage, nach 7,24 150 Tage währte. Unvereinbar ist die Notiz, daß Seba und Havila Söhne Kuschs 10,7, mit der, daß sie Söhne Jotkans 10,28 f. sind u. f. w.

Nimmt man nun hinzu, daß fast regelmäßig mit diesen Widersprüchen auch die Gottesnamen wechseln, die sonstige Sprache eine andere wird, so wird man sich nicht mehr darüber wundern, daß die nach ihrem ersten Auftauchen lebhaft und von vielen Seiten bekämpfte Quellenhypothese heutzutage Widerspruch unter den Gelehrten eigentlich überhaupt nicht mehr findet. Die in bester Absicht unternommenen Versuche, die Widersprüche auszugleichen, um an einer Einheitlichkeit des Verfassers festhalten zu können, sind fast ganz verstummt. Die Wahrheit ist zu mächtig geworden.

Viel schwieriger ist nun die Beantwortung der weiteren Frage, wann diese einzelnen Quellen geschrieben sind. Volle Übereinstimmung herrscht nur darüber, daß diejenige, die man den Jahwisten (J) nennt, weil sie auch vor Mose schon für Gott fast immer den Namen Jahwe braucht, älter ist als die andere, die von der Schöpfung bis zur ersten Sinaioffenbarung jenen Namen noch ganz meidet, für Gott das Nomen appellativum Elohim braucht und daher der (jüngere) Elohist genannt wird oder besser, weil sie sich besonders für gottesdienstliche Angelegenheiten interessiert, im Sinne und Geiste der Priester schreibt, die Priesterschrift (P). Diese verrät sowohl in ihren Anschauungen von Gott, den sie nicht mehr als Mensch den Menschen erscheinen läßt, wie in ihrer Voraussetzung eines einzigen Heiligtums von jeher wie in ihrer Sprache sicher eine über die Entstehungszeit des Jahwisten hinaus fortgeschrittene Zeit. Aber aus dem Widerstreit der sonstigen gelehrten Meinungen heraus kann man auch bereits in folgender Weise ein annähernd sicheres Resultat konstatieren.

Die jahwistische Quelle dürfte zum ersten Male niedergeschrieben sein während der Regierung König Davids, in der Israel ja einen mächtigen Kulturaufschwung nahm. Die Voraussetzung eines ungetheilten Volkes mit einem Szepter, die harmlos für die Väterzeit vorausgesetzte Verehrung Gottes an allen altheiligen Stätten des Landes (besonders in Hebron, dagegen noch nicht auf dem Morijah), der naivere Jahweglaube, der von Kämpfen, wie sie die Zeiten Abahs brachten, noch nichts weiß, die glückliche und kindliche Grundstimmung der Schrift führen in gleicher Weise auf diese Zeit. Aber die Schrift hat ihre Geschichte gehabt. Stellte sie schon von vornherein Erzählungen zusammen, deren mündliche Tradition sich an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten ausgebildet hatte, so kann auch nach

der erstmaligen schriftlichen Fixierung noch vereinzelt hinzugekommen sein. Sie ist nicht ganz einheitlich in sich. Man darf nicht nur an einen Verfasser denken, auch in ihr sind trotz der gleichen Grundrichtung und Sprache noch einzelne Widersprüche zu konstatieren z. B. in bezug auf den Gebrauch des Jahwennamens (nach 4,3 seit Adam, 4,26 seit Enosch), in bezug auf die Paradiesbäume (nach 2,9 der Baum des Lebens, 3,3 der Baum der Erkenntnis in der Mitte des Gartens), in bezug auf Cain (4,12 ff. unstäter Nomade, 4,17 Städtebauer), auf Noah (5,20; 9,20 ff. Pflanzler des Weinstockes; 7,1 ff. Held der Flut), auf Kanaan (9,22, 25 Noahs Sohn; 10,15 sein Enkel). Aber spätestens in dem ersten Jahrhundert des Wirkens der Schriftpropheten, also bis zum J. 700 v. Chr. ist sie bestimmt abgeschlossen.

Die Anfänge der Niederschrift der Priesterschrift fallen in das darauf folgende Jahrhundert; sie ist aus dem Kreise der Priesterschaft am jerusalemischen Tempel hervorgegangen. Aber abgeschlossen ist sie erst in der Zeit nach dem babylonischen Exil, in der Hauptsache durch Esra um 450. Da es sich hier um wissenschaftliche Hypothesen handelt, wird und kann die Forschung natürlich nie zu einem definitiven Abschluß kommen; neue Beobachtungen und Vergleiche werden immer wieder neue und schärfere Bestimmungen herbeiführen. Aber für eine richtige Wertung der Quellschriften in der Hauptsache genügt das jetzt fast einstimmig anerkannte Resultat, daß J. seine Niederschrift der Zeit des ältesten jüdischen Königtums, P. der des Ausgangs desselben und der entstehenden jüdischen Gemeinde nach dem babylonischen Exil verdankt.

Stellen wir nun in Kürze dar, wie sich die urgeschichtlichen Stoffe auf die beiden Quellschriften verteilen und wie dieselben demnach die vorisraelitische Geschichte dargestellt haben. Die ältere Quelle J. erzählt, wie Gott, als die Erde noch leer und unbelebt dalag, den Menschen schafft, dann einen Garten pflanzt und den Menschen in ihn setzt. Dort läßt er Bäume wachsen und gibt ihm Tiere, dann das aus seiner Rippe geschaffene Weib zur Gesellschaft. Das Verbot, von dem Baume der Erkenntnis des Guten und Schlechten zu essen, wird infolge der Verführung durch die Schlange von beiden Menschen übertreten, worauf die Vertreibung aus dem Garten erfolgt und draußen ein Leben des Ackerbaues unter dem Fluche beginnt 2,4b—3,24. Aber auch die Sünde mehrt sich draußen: Cain erschlägt seinen Bruder

Abel 4,1—16, wohl entstehen nun die verschiedenen Zweige des Kulturlebens, aber damit wächst auch nur das Blutvergießen 4,17—24. Schließlich als sogar Göttersöhne sich mit Menschentöchtern ehelich verbinden, beschließt Gott, das Menschengeschlecht zu vertilgen, nur Noah, der rechtschaffen erfunden ist, findet mit seiner Familie Gnade 6,1—8. In dem nun hereinbrechenden Flutgerichte wird er mit dieser in der Arche, in die er von den reinen Tieren je 7, von den unreinen je zwei mitgenommen hat, nach 40 Tagen gerettet, bringt Gott Brandopfer dar, worauf dieser sich vornimmt, die Erde nicht mehr um des Menschen willen zu verfluchen 7,1—8,22 (mit P. gemischt). Noah wird nun Weinbauer, berauscht sich an seinem Erzeugnis, was Anlaß wird zu einer Verfluchung der pietätlosen Roheit Kanaans 9,20—27. Es folgt eine Übersicht über die einzelnen Völker, die von den 3 Noahsöhnen abstammen 10,8—32 (mit P. gemischt). Und 11,1—9 erzählt, wie es gekommen, daß die ursprünglich einheitliche Menschheit sich in so viele Völker mit verschiedenen Sprachen geteilt hat: es war ein göttliches Gericht, Gott hat selbst ihre Sprachen verwirrt, da sie sich in Babel durch einen Turm ein ewiges Denkmal bereiten wollten.

Die jüngere Quellschrift P. erzählt uns von der Urgeschichte in anderer Weise. Sie will Genealogieen geben, zuerst die des Ams 1,1—2,4a. Im Anfang schafft Gott den Himmel und die Erde in 6 Tagewerken, das Licht, die Feste, Meer und Festland mit den Pflanzen, Himmelskörper, Fische und Vögel, Tiere, Mann und Weib nach Gottes Bilde. Alles ist gut. Am 7. Tag ruht Gott und heiligt denselben. Es folgt die Übersicht der Nachkommen Adams, dessen Erstgeborener hier Seth ist, oder die Genealogie Noahs 5,1—32. Alle haben bis auf Henoch, der mit 365 Jahren zu Gott entrickt wird, ein Leben von 1000—700 Jahren. Nach dem samaritanischen Texte, der die Zahlen hier ursprünglicher bewahrt hat als der hebräische, nimmt Lebensdauer und Länge der Zeugungskraft innerhalb dieses Zeitraumes ganz allmählich ab, bis Noah als der Frömmste wieder 950 Lebensjahre hat. 6,9—9,19 gibt die Geschichte Noahs. Die Erde ist allmählich immer verderbter geworden, die Sünde immer größer, nur Noah wandelt in Gemeinschaft mit Gott. Daher sendet Gott die Flut. Jener nimmt hier je zwei Tiere von allen mit in den Kasten, — den Unterschied zwischen reinen und unreinen Tieren kennt nach P. die Menschheit vor Mose ebensowenig wie das Opfer. Die eigentliche Flut währt 150, der Auf-

enthalt in der Arche 365 Tage. Nach derselben segnet Gott Noah und seine Familie, gibt ihnen Vorschriften betreffs der Nahrung und des Blutvergießens, errichtet einen Bund mit ihnen und macht den Regenbogen zum Bundeszeichen. Der Geschichte Noahs folgt eine solche der Söhne desselben 10,1—32 (mit J. gemischt) und 11,10—32, doch ist dieselbe eigentlich wieder nur eine Genealogie. Nicht durch ein Gottesgericht vollzieht sich hier die Scheidung der Menschheit in Völker, sondern einfach durch Zeugung und Vermehrung. In dem ersten Abschnitt wird eine kurze Übersicht der Söhne Japhets, Hams und Sems gegeben, im zweiten eine genauere der Nachkommen Sems, dem Arpachsad geboren wird, dessen Linie unter Angabe des Lebensalters und des Alters des Vaters bei der Erzeugung bis auf Abram und Lot niedergeführt wird. Die Lebensdauer nimmt rapide ab, bewegt sich von 700 Jahren hinunter auf ca. 200; das Alter bei der Zeugung ist abgesehen von Sem (100 J.) und Tharah (70 J.) schon fast das normalmenschliche, bewegt sich um 30 J. herum.

Der Grundgedanke der Priesterschrift bezüglich der Urgeschichte und die Verschiedenheit desselben von denen des Jahwisten liegt damit klar am Tage: Aus Gottes Hand ist alles gut hervorgegangen, aber durch die Menschen allmählich schlecht und schlechter geworden, bis Gott sich in Abraham ein neues Volk erkor (dem durch Mose das Gesetz gegeben wurde). Wirklich neue Stoffe werden, abgesehen von der Schöpfungserzählung, fast nicht geboten, und in die alten findet eine tiefere Versenkung nicht statt: sie werden stillschweigend korrigiert, soweit sie der Vorstellung eines rein geistigen Gottes und der stufenweisen Offenbarung des göttlichen Willens bis hin auf Mose widersprechen; im übrigen machen Zahlen, Schemata und Namen die Urgeschichte aus. Dagegen ist beim Jahwisten alles anschaulich, wechsel- und lebensvoll; ein kindliches Volk redet kindlich, in der Begeisterung und Freude, wie in der Trauer und im Schmerz von Gott, Welt und Mensch, es weiß von Handlungen, Gerichten und Katastrophen zu erzählen, wo P. allmähliche Entwicklung sieht. Den einen lebendigen, gerechten und gnädigen Gott kennt die Quelle J. geradeso wie P., nimmt aber an, daß so, wie sie selbst ihn kennt, er auch von jeher bekannt gewesen sei, so, wie sie ihn verehrt, man ihn von jeher verehrt habe. Es ist im Grunde (abgesehen von der Schöpfungserzählung) derselbe Traditionsstock, der uns in

beiden Quellen entgegentritt, aber sehr verschieden abgewandelt, es ist auch kein eigentlich religiöser Unterschied zwischen beiden, wohl aber ein starker theologischer, der sowohl auf eine veränderte Kulturlage wie auf den verschiedenen Kreis der Ausbildung der Tradition zurückzuführen ist.

Woher und wann sind nun die uns hier überlieferten Stoffe zu Israel gekommen, welchen Wert haben dieselben für uns, wie hat sich die christliche Gemeinde zu ihnen zu stellen? Ehe wir eine Beantwortung versuchen, haben wir voraus zu schicken, daß mit unserer früher gegebenen annähernden Bestimmung des Alters der beiden Quellschriften in bezug auf diese neuen Fragen noch gar nichts besagt ist. Dort handelte es sich nur darum festzustellen, wann die Quellschriften in annähernd der Form, in der wir sie besitzen, niedergeschrieben wurden. Es ist ja aber aus der Geschichte anderer Völker zur Genüge bekannt, wie solche Erzählungen über die Ur- und Vorzeit oft durch Jahrhunderte von Mund zu Mund gehn, dabei auch umgebildet werden, ehe sie bei fortschreitender Kultur einmal auf Befehl eines Königs, oder von einem Priester, Gelehrten oder Dichter schriftlich fixiert werden (vgl. die Sagen der Edda u. s. w.).

So können wir, um nur ein konkretes Beispiel aus dem Alten Testament herauszugreifen, mit Sicherheit feststellen, daß, wenn die Priesterschrift auch erst allmählich zwischen 700 und 450 niedergeschrieben wurde, doch der Stoff ihrer Erzählung von der Schöpfung vorher in Israel bekannt war, denn wir finden mehrere ganz feine und leise Anspielungen auf denselben z. B. schon Amos 9,6; Hos. 2,20; Jes. 11,6—8; 17,12—14; 30,7 und besonders 2. Mose 20,11, von den noch häufigeren im Buche des Jeremia und des zweiten Jesaja ganz zu schweigen.

3. Woher hat Israel die Stoffe der Urgeschichte?

So lange man die 5 Bb. Mose auf Moses als Verfasser zurückführte, war die Beantwortung dieser Frage verhältnismäßig einfach. Natürlich konnten auch ihm die Urgeschichten nicht erstmalig und unmittelbar von Gott ge-

offenbart sein, man mußte eine Kette fortlaufender mündlicher Tradition von den Tagen Adams bis zu denen des Mose annehmen, über deren Reinhaltung Gott gewacht habe, mußte aber auch, da ja Einiges von dem Erzählten noch vor Adam fiel, eine ihm gewordene Mitteilung und Offenbarung hinzunehmen. Aber immerhin konnte man doch annehmen, daß Mose diese Traditionen schriftlich aufgesetzt und damit ein für alle mal seinem Volke als sicheren Bestand überliefert habe.

Diese ganze Auffassung mußte zusammenbrechen, sobald man erkannte, daß die 5 Bb. Mose erst Jahrhunderte nach Mose aus verschiedenen schriftlichen Quellen zusammengearbeitet seien. Natürlich konnte man zuerst noch versuchen, die Niederschrift durch Mose in der jetzigen Form preiszugeben, aber eine reine mündliche Überlieferung der göttlich geoffenbarten bezw. mittels göttlicher Providenz rein erhaltenen Stoffe durch Mose zu retten. Aber auch das ist unmöglich und zwar aus folgenden Gründen.

a) Im ersten Buche Mose selbst steht kein Wort davon, daß das hier Mitgeteilte in wunderbarer oder direkter Weise auf Gott zurückzuführen sei, wie z. B. hernach die Gesetzesoffenbarung an Mose oder das Wort Gottes an die Propheten, bei denen die göttliche Herkunft jedesmal ausdrücklich bezeugt wird. Im Gegenteil, die Urgeschichte (wie die Vätergeschichte) wird erzählt, wie etwa die Einleitung zum Buch Hiob, wie Erzählungen aus der Richterzeit u. s. w. Und dabei handelt es sich doch gerade in ihr wer weiß wie oft um Selbstgespräche und innerste Gedanken Gottes vgl. 1. M. 1,26; 6,3, 6; 8,21; 11,6 u. s. w. Nun haben aber nach der Bibel selbst die Väter Israels, ehe sich Gott dem Abraham erschloß, in Babylonien andern Götter gedient vgl. Josua 24,2 ff. Die reichen Funde in Babylonien haben das nur bestätigt. Mag auch in Ur und Harran ein Gott, der Mondgott Sin vor dem Jahre 2000 v. Chr. besonders verehrt sein, man glaubte doch immer an viele Götter neben ihm. Bei einem solchen Polytheismus aber wäre die Reinhaltung einer Tradition, die alles auf einen Gott zurückführte, einfach unmöglich gewesen.

b) Der Christ weiß, daß sein Gott ein Gott der Wunder, daß bei ihm kein Ding unmöglich ist. Aber ebenso gewiß weiß er, daß sein Gott nicht trügen, sich in seiner Offenbarung nicht widersprechen kann. Die handgreiflichen Widersprüche, die zwischen dem Jahwisten und der Priesterschrift nachgewiesen

wurden, schließen es aus, daß beide Traditionen direkt und unmittelbar aus Gott stammen.

c) In der Urgeschichte wird vieles erzählt, was zwar nicht bei Gott, wohl aber bei Menschen und Tieren unmöglich ist, und zwar, ohne daß es irgendwie als Wunder empfunden oder als eine Wundertat auf Gott zurückgeführt wird. Um von der redenden Schlange zu schweigen, das Zusammenbringen aller Tier-, Vogel-, Fisch- und Gewürmarten der Erde oder auch nur des Landes im Laufe einer Woche samt allen erforderlichen Nahrungsmitteln, ihre 40 tägige oder gar 365 tägige Verpflegung in der Arche, ihre Unterbringung in einem ca. 150 m langen, 25 m breiten und 15 m hohen Kasten, die den Berichterstatlern nicht als Wunder, sondern als Selbstverständlichkeiten erschienen sind, sind in Wirklichkeit natürlich bare Unmöglichkeiten. Oder wer auch hier nicht sehend wird, dem öffnet doch vielleicht die abermals durchaus nicht als etwas Wunderbares empfundene Notiz die Augen, daß Gottesöhne, die Engel, sich Menschentöchter zu Weibern nehmen und diesen Ehen Riesen entsproßen. Es ist eine Profanation, wenn man, um derartiges als geschichtlich aufrecht zu halten, mit einem Appell an den christlichen Wunderglauben kommen will.

d) Wir werden hernach festzustellen haben, wie unendlich sich die sittlich-religiösen Anschauungen dieser Urgeschichten über die anderer antiker Völker erheben, aber das ist offenkundig, daß auch die in ihnen zum Ausdruck kommende Anschauung von Gott noch nicht immer eine so reine und hohe ist, daß sie auf eine unmittelbare Offenbarung Gottes zurückgeführt werden könnte. Die Vorstellung von dem wie ein Mensch unter den Menschen wandelnden, mit ihnen sprechenden, ja bei ihnen essenden Gotte, die natürlich nach Joh. 1,18 zu beurteilen und die ja gerade schon von der Priesterschrift beseitigt ist, wird doch bereits durch die mosaische Vorstellung von Gott, den kein Mensch schauen kann, ohne zu sterben, als un- und unterisraelitisch erwiesen. Und auf keinen Fall verträgt sich die Vorstellung von dem in seinem Wissen beschränkten Gotte, wie sie 1. M. 3,9; 11,5 durchklingt, mit einer unmittelbaren Selbstoffenbarung des allwissenden Gottes. Manche fügen auch noch hinzu, daß Gott 2 mal als der neidische erscheine 3,22; 11,6, aber man darf den Herrn, der den Knecht im Saume hält, nicht

einen neidischen nennen; diesen Gedanken finden wir auch bei den Propheten vgl. Jesaja 2,11 ff. u. s. w.

e) Schließlich muß noch erwähnt werden, daß die Möglichkeit, wir hätten es in den Urgeschichten mit rein erhaltener Tradition aus der Urzeit der Menschheit zu tun, auch dadurch ausgeschlossen ist, daß sie stellenweise ganz deutlich verraten, wie sie erst in Palästina, also wahrscheinlich erst nach Mose die jetzige Form erhalten haben. Nicht nur zeigen das Angaben wie 1. M. 2,8 (Eden im Osten gelegen), 4,16 (Rain zieht hinweg vom Angesichte Jahwes d. i. aus Palästina, vgl. 1. Sam. 26,20), 9,26 f. (Kananiter Sklaven von Semiten und Japhetiten); nicht nur sind die Erzählungen, die wir P. zugewiesen haben, alle schon auf das doch frühestens erst durch Mose gegebene Gesetz zugeschnitten (die Institution des Sabbat, keine Opfer vor Mose u. s. w.). Nein, alle Erzählungen setzen ein hebräisch redendes Volk voraus (vgl. den Namen Adam von hebr. Adamah der Acker, ischschah das Weib von isch der Mann, und die Erklärungen der Namen Chavvah, Qajin, Seth, Noah, Babel u. s. w.). Handelt es sich da zum Teil auch nur um spätere Volksetymologien, so hängt doch auch wieder bei andern die ganze Erzählung engstens mit der hebräischen Wortform zusammen z. B. bei der Erschaffung des Ackerbauers aus dem Acker (bei Ägyptern und Babyloniern dagegen aus Lehm), der Männin aus dem Manne, der Weihung des Sabbath zum Ruhetage nach hebr. schabath, ruhen. Aber, daß die vorabrahamischen Semiten, um von der sonstigen Menschheit ganz zu schweigen, hebräisch gesprochen haben, kann man nicht mehr annehmen, seitdem wir babylonische Denkmäler aus den Jahren 4000—2000 besitzen.

Abichtlich haben wir die unzähligen Argumente, die vom Standpunkte der Naturwissenschaft, der Paläontologie oder Archäologie eine rationalistische Kritik schon seit 100 Jahren dagegen erhoben hat, daß es sich in 1. M. 1—11 um eine unmittelbar göttlich geoffenbarte und daher tatsächlich so verlaufene Geschichte handle, vollständig bei Seite gelassen. Handgreiflich ist hier freilich das eine, daß man mit dem Zeitraum von 2666 Jahren die P. zwischen der Schöpfung und dem Auszug aus Ägypten rechnet, also etwa 4000 Jahre vor Christus, nicht auskommt, denn aus dieser Zeit besitzen wir bereits Erzeugnisse einer entwickelten Kultur, sogar schriftliche Dokumente in Babylon u. s. w. Diese Chronologie ist nur ein künstliches Schema, ²/₃ eines sogen.

Weltzeitalters. Doch im übrigen können solche Argumentationen, da auch sie mit Hypothesen arbeiten, täuschen, besonders soweit sie sich auf die Schöpfung beziehen, von der auch die Naturwissenschaft nur lallen und stammeln kann. Zum mindesten lassen sich ihnen immer wieder apologetisch-rationalistische Argumente entgegenstellen, und diese Verschiebung biblischer Streitfragen auf Gebiete, auf denen sie nicht gelöst werden können, kann der Religion nur schaden. Einzig und allein die Bibel selbst, ein Messen derselben an der Mose und den Propheten zu teil gewordenen göttlichen Offenbarung, ein rückhaltloses Folgegeben an ihr Selbstzeugnis, zwingt uns, die Urgeschichten anders zu beurteilen, mit ihrer Herleitung aus einer Uroffenbarung zu brechen und sie aufzufassen als das, was sie wirklich sind: Mythen und Sagen, die aus der Urzeit der Menschheit zu den Israeliten gekommen sind.

Daß das der einzige Weg ist, auf dem wir ihre Entstehung erklären können, ist nun in überraschender Weise bestätigt durch die Erschließung alter religiöser Literaturen anderer Völker, durch die vergleichende Religionswissenschaft der letzten Jahrzehnte. Betreten auch wir diesen Weg, so werden wir auf demselben, soweit es heute schon möglich ist, eine annähernd sichere Antwort gewinnen, von woher und wann Israel wirklich diese Stoffe überkommen hat, zugleich aber durch eine solche Vergleichung lernen, worin der Unterschied der Urgeschichten der heiligen Schrift von denen aller andern Völker besteht, womit auch schon die Frage beantwortet ist, welchen Wert sie für uns haben, inwiefern und inwieweit sie auch für die christliche Kirche noch heilige Geschichten, Gottes Wort sind.

Fünf der Stoffe der Urgeschichte weisen uns gebieterisch von Palästina in das Ausland, zwingen uns, außerhalb Kanaans ihre älteste Heimat zu suchen.

1. Der Schöpfungsbericht von P. 1. M. 1,1—2,4a. Die Sache ist hier allerdings nicht so klar und handgreiflich wie bei manchen andern, aber nach Analogie dieser doch auch gewiß. Verwandtschaften zwischen diesem Schöpfungsberichte und außerisraelitischen hatte man schon lange beobachtet, besonders darauf hingewiesen, daß, wie hier „Gottes Geist über den Wassern brütete“ B. 2, so im ägyptischen und phönizischen Schöpfungsmythus von einem Urei und einem Urwasser geredet werde, daß das hebräische bohu „leer“

merkwürdig an die baau, die Mutter der Armeschen in letzterem, erinnern. Aber viel mehr drängte sich eine Verwandtschaft auf, nachdem der schon früher teilweise (durch Damascius und Berossus) bekannte babylonische Schöpfungsbericht im Jahre 1873 von George Smith im babylonischen Original, wenn auch nur in bedeutenden Fragmenten, wieder entdeckt wurde.

Der Gedankengang desselben ist folgender. Im Anfang der Welt steht das Chaos, Upsu, der Ozean, der Urvater und Tiāmat, die Urmutter; aus ihnen gehn die Götter hervor. Es kommt zu einem Kampfe zwischen den sich auflehrenden Göttern und ihrer Mutter, die Schlangen, Drachen und Molche als Helfer um sich scharf und an ihre Spitze den Ringu stellt. Den Göttern gelingt es nicht, sie zu besiegen, bis Marduk, einer der jüngsten, auftritt, sich für den Fall des Sieges die Herrschaft versprechen läßt und sich zum Kampfe mit Waffen und einem Neze ausrüstet. Die Helfer fliehn. Marduk und Tiāmat treten sich entgegen. Er läßt den Orkan in ihren Bauch hineinfahren, so daß sie ihre Lippen nicht schließen kann und stößt den Speer in ihr Inneres. Ihre Helfer werden gefangen und gefesselt, Ringu werden die Schicksalstafeln abgenommen. Der Tiāmat spaltet er das Schädelbach, zerschlägt sie in zwei Teile. Den einen macht er zur Himmelsdecke, vor die er Riegel schiebt und Wächter stellt, die Wasser nicht hinaus zu lassen, den andern macht er zum Ozean und errichtet zwischen ihnen „ein Großhaus, nämlich Eschara, das er als Himmelsgewölbe gebaut“, dann macht er die Sterne als Standörter für die großen Götter, um die Zeiten kenntlich zu machen, läßt den Neumond aufstrahlen, unterstellt ihm die Nacht und bestimmt sein Verhältniß zur Sonne.

Vom weiteren sind leider nur noch Bruchstücke erhalten. Der Sinn des Mythos in der Hauptsache ist klar. Er schildert die Schöpfung in der Art, wie man die Frühlingssonne siegen sah über die Wassermassen des winterlichen Regens und Nebels, die sich vor ihr zerteilen müssen, teils gen Himmel teils ins Meer gehen, so daß die Erde hervortritt. Vielleicht spielt auch schon Geschichtliches mit hinein, ein Sieg Babylons, der Stadt Marduks über (einen König?) Ringu. Aber der Kern ist selbstverständlich der Naturmythos.

Besteht nun eine Beziehung zwischen diesem und dem biblischen Schöpfungsbericht? So sehr dieselbe auch zurück-

tritt, da hier das Sechstagerwerk den Hauptraum ausfüllt und wir von den einzelnen Schöpfungswerken im babylonischen Bericht nur noch verschwindend Weniges haben, die Frage läßt sich mit gutem Grunde bejahen. Denn auch in der Bibel haben wir als das Erste das Urmeer B. 2, welches in zwei Hälften, eine obere und eine untere geteilt wird und zwischen beiden die Feste B. 6 f. (vgl. bes. auch Amos 9,6). Ja, mehr noch, jenes heißt im Hebräischen *tehom*, worin man unschwer das *Tiamat* wieder erkennen kann. Weiter erinnert die Zweckbestimmung, die den Gestirnen B. 14 f. gegeben wird, ganz auffallend an den babylonischen Bericht. Nicht nur, daß sie, was ja naheliegend ist, in beiden als Zeitbestimmer in Betracht kommen, nein, Sonne und Mond werden, wie der Mond im babylonischen Bericht, als Beherrscher von Tag und Nacht bezeichnet, was im Alten Testament sich sonst nie findet, als Nachklang einstiger Gestirnvergötterung erscheint. Endlich kann man auch noch in dem „lasset uns Menschen machen“ B. 26 vielleicht eine Nachwirkung des babylonischen Originals erkennen, doch läßt sich diese Redeweise auch als Majestätsplural erklären.

Trotz dieser Berührungen würde man immer noch kaum mit Sicherheit behaupten dürfen, daß der israelitische Schöpfungsbericht seine älteste Wurzel in Babylon hätte, wenn nicht andere Stellen des Alten Testaments geradezu handgreiflich zeigten, daß die Israeliten den Mythos von einem siegreichen Kampfe eines Gottes mit dem Chaosungeheuer gekannt und auf ihren Gott Jahwe übertragen hätten. Solche Stellen sind besonders: „Wach auf, wach auf, umkleide dich mit Kraft, du Arm Jahwes! Wach auf wie in den Tagen der Vorzeit, unter den Geschlechtern der uralten Zeiten! Warst du es nicht, der Rahab zerhieb, der den Drachen durchbohrte?“ Jes. 51,9; „Gott wehrt nicht seinem Zorn, krümmten sich doch Rahabs Helfer unter ihm“ Hiob 9,13; „Du hast Rahab wie einen Erschlagenen zermalmt, mit deinem starken Arm zerstreutest du deine Feinde“ Psalm 89,11. Dazu kommt noch eine ganze Reihe gelegentlicher Anspielungen. Danach kann kein Zweifel sein, daß die richtige Vorstellung von der Herkunft der Schöpfungserzählung von P. die ist, daß der babylonische Mythos zu den Israeliten gekommen, dort eine lange Geschichte und Umwandlung durchgemacht hat, wobei auch einzelnes noch von andern Völkern aufgenommen sein könnte, bis er die Form erhielt,

in der wir ihn aus 1. Mose 1 schriftlich fixiert kennen. Im Volksmunde lebten daneben ältere Gestaltungen der Tradition weiter.

2. Die Erzählung vom Paradiese beim Jahwisten 1. M. 2,4b—3,24. So klar es ist, daß gerade in dieser Erzählung Material verarbeitet ist, welches von andern Völkern Israel zugeströmt ist, so wenig sicher können wir die Heimat desselben bis jetzt feststellen. Schon allein die Angabe der Lage des Paradieses nach den vier ausländischen Flüssen 2,10—14 beweist den ausländischen Ursprung. Ezechiel 28,13, 16, 17 zeigt, daß daneben eine andere Tradition in Israel lebte, wonach das Paradies im oder am Himmel zu suchen sei.

Der Lebensbaum ist vielen Völkern bekannt, besonders den Eranern, ist unzählige Male auf babylonischen, cypriotischen, ägyptischen Siegeln und Amuletten dargestellt. Vom verlorenen Paradiese wissen auch Inder, Griechen und Römer zu erzählen. Aber am auffallendsten berühren sich mit der biblischen Erzählung die persischen Sagen: Zima verfällt durch die Lüge, der er sich hingibt, der Macht der Schlange Dahaka; im Bundehesch verleugnen Meschia und Meschiane, von Ahriman verführt, den guten Gott und verlieren beide dadurch in allmählicher Stufenfolge ihre ursprüngliche Reinheit. Freilich, persischer Einfluß auf Israel ist in der Zeit vor Entstehung des Jahwisten fast unannehmbar; man wird auf eine dritte gemeinsame Heimat zurückschließen müssen.

Daß es bei dieser Erzählung Babylon nicht ist, steht fest. Nach ihr ist im Gegensatz zu der babylonischen Auffassung die Welt ja gerade aus dem Trockenen entstanden 2,5 f., das weist in eine wasserarme, wüste Gegend, in der die bewässerte Oase als Sitz der Gottheit, des Glückes und der Wonne geschätzt wird. Die Berührungen, die man hier mit babylonischen Traditionen hat finden wollen, existieren nicht. Cherubim als Wächter der Lebensbäume kennen Ägypter und Cyprioten ebensogut wie die Babylonier. Ein vielbesprochener Siegelcylinder, auf dem zwei Menschen unter einem Baume sitzend dargestellt sind, während sich oben eine Schlange ringelt, hat mit dieser Erzählung nichts zu tun, da die beiden Personen bekleidet sind, nicht nach dem Baume greifen, eine sogar die gehörnte Kopfbedeckung, ein göttliches Emblem, trägt. Es wird sich auch hier um den Lebensbaum, dessen Wächter die Schlange ist, handeln. Ja, die Baby-

lonier erzählen uns in einem vollständig andern Mythos, wie der Mensch, der unsterblich hätte werden können, diese Möglichkeit eingebüßt hat. Als Adapa, der dem Südwind die Flügel gebrochen hat, sich deswegen im Himmel vor Anu verantworten muß, bietet ihm dieser Speise und Wasser des Lebens an, aber entsprechend einem Räte Gas, der Adapa gewarnt, man würde ihm Speise und Wasser des Todes reichen, schlägt er es aus, (womit die Unsterblichkeit den Menschen ein für alle Mal verloren geht). Die Fragestellung ist also allerdings dieselbe wie 1. M. 3, die Antwort aber eine total verschiedene.

Ein Faktor in dem biblischen Material der Erzählung ist bis jetzt nirgends nachgewiesen, der Baum der Erkenntnis des Guten und Schlechten. Demnach hat man vorläufig allen Grund, diesen für eine originell-israelitische Schöpfung zu halten. Im übrigen wird man sich bescheiden müssen, die Heimat des Stoffes noch nicht genau angeben zu können; man hat auf die arabische Wüste oder das nördliche Mesopotamien geraten.

3. Die Urväter der Menschheit. Wir haben bereits gesehen, daß uns diese in zweifacher Form überliefert sind, beim Jahwisten 4,17 ff. als Söhne Rains, so daß von Adam bis Lamech 7 Namen genannt werden, daneben der Kopf einer Linie Seths, von dem aber nur Enosch als Nachkomme aufgeführt wird; dem parallel eine Liste von Nachkommen Seths in der Priesterschrift 5,1 ff., von Adam bis Noah 10 Namen. Daß beide Listen nur Varianten einer und derselben Tradition sind, ist gewiß, es korrespondieren sich:

S	P
Seth	Seth
Enosch	Enosch
Rain	Kenan
Sencho	Henoch
Irad	Iarad
Methujael	Mahalalel
Mathuschael	Mathuschelach
Lamech	Lamech.

P. hat außerdem noch den Noah.

Woher stammt nun der Kern dieser Tradition? Auch die babylonische Literatur redet von Geschlechtern und Zeiten „vor der Flut“, wie sie umgekehrt eine Liste von Königen „nach der Flut“ bietet. Wenn nun Berossus eine Liste

von 10 babylonischen Urkönigen, die vor der Flut geherrscht haben, überliefert, die bis jetzt in der Keilschriftliteratur noch nicht nachgewiesen ist, so kann dem entsprechend dieselbe in der Hauptsache doch als zuverlässig gelten. Und siehe, da findet man Verwandtschaften mit der biblischen Liste, die nicht zufällig sein können. Es sind folgende:

Bibel:

Enosch (Mensch)
 Rain, Renan (vgl. Tuba-Rain
 d. i. Schmied)
 Henoch (vertrauter Verkehr mit
 Gott)

Methuschelach (= Methuschael,
 Mann eines Gottes)
 Noah (als 10., Held der Flut)

Veroffus:

Amelon (Mensch)
 Ammenon (Werk-
 meister, Waffenschmied)
 Evedorachos
 (= Emmeduranki, ist
 in alle Geheimnisse des
 Himmels eingeweiht)
 Amempsinos (Mann
 des Gottes Sin)
 Xisuthros (als 10.,
 Held der Flut).

Dazu kommt, daß diesen 10 Urkönigen eine auffallend und wunderbar lange Regierungsdauer zugeschrieben wird (64800—10800 Jahre), wie den biblischen Urvätern Lebensdauer. Da also einige hebräische Namen geradezu Übersetzungen der babylonischen sind, das umgekehrte, abgesehen von dem nachweisbar höheren Alter einzelner babylonischer Namen, sachlich einfach ausgeschlossen ist, so wird man auch hier anzunehmen haben, daß der Stoff von Babylonien nach Palästina gewandert, dort aber stark umgeformt ist, schon äußerlich, indem den veränderten Kulturverhältnissen entsprechend aus den Königen einfache Väter wurden, und ein anderes chronologisches Schema auf sie angewendet ward.

Die den Henoch betreffende Notiz, der nach 365 Jahren, der Zahl der Tage des Sonnenjahres, zu Gott entrückt wird, bestätigt die Entlehnung. Gerade sein babylonischer Doppelgänger Emmeduranki ist König von Sippar, der Kultstadt des Sonnengottes, und gerade der babylonischen Urtradition sind Entrückungen zu den Göttern vertraut (vgl. Xisuthros). Wahrscheinlich hängt deswegen auch mit diesem Chanok das Chanukkah-Fest als das der Sonnenwende zusammen.

4. Den handgreiflichsten Beweis dafür, daß in den biblischen Urgeschichten außerisraelitische Stoffe verarbeitet sind, hat man mit Recht seit Langem in der Erzählung von der Sintflut gefunden. Ist schon in Palästina eine solche Überschwemmung, wie sie hier geschildert ist, klimatisch und

geologisch ausgeschlossen, so wird dieselbe ja auch in dem Berichte (1. M. 8,4) ausdrücklich nach Kleinasien verlegt. Nun boten sich zu der Erzählung schon lange reiche Parallelen bei andern Völkern dar, auch die Griechen (Deukalion und Pyrrha), Inder (Manu) u. s. w. haben ihre Flutsage. Aber geradezu einen Doppelgänger fand man auch hier erst wieder in der babylonischen Literatur. Die Sage war ebenfalls bereits durch Berossus bekannt, aber eingehender und origineller liegt auch sie uns vor, seitdem George Smith aus der Bibliothek Assurbanipals den keilschriftlichen Text entdeckte. Hier ist der Flutbericht ein Teil des sogen. Gilgamesch-Epos. Dieser, von Krankheit geplagt, begibt sich zu seinem Urahn Ut-napischtim (bei Berossus Xisuthros), der jenseits der Gewässer des Todes auf der Insel der Seligen lebt und ihm dort die Geschichte seiner einstigen Rettung und Versetzung unter die Götter erzählt. Der Inhalt ist in aller Kürze folgender:

Die Götter beschließen, die Sturmflut zu machen. Einer aus ihrem Rate, Ea, verrät das Geheimnis einem Rohrhaus (in dem Ut-napischtim schläft oder das es ihm weiter erzählt):

„Rohrhaus! Rohrhaus! Wand! Wand!
 Rohrhaus, höre, und Wand, verstehe!
 Du Mensch aus Schurippak, Kind des Abpar-Tutu!
 Zimmre ein Haus, bau ein Schiff!
 Laß fahren Reichtum, suche das Leben!
 Hasse Besitz und erhalte das Leben!
 Bring hinauf Lebenssamen aller Art ins Schiff hinein!
 Das Schiff, das du bauen sollst,
 Seine Maße sollen gemessen sein:
 Einander entsprechen sollen seine Breite und Länge!
 Beim Weltmeer leg es hin.“

Auf den Rat Eas belügt Ut-napischtim seine Mitbürger, Bel hätte ihn verflucht, deswegen wollte er aufs Meer fliehen, sie würden jetzt erst recht reich werden. Er erbaut sein Schiff, läßt seine Familie, Handwerker, Vieh, Speise und Trank hinein. Die Gebieter der Finsternis „regnen an einem Abend einen Schmutz-Regen“, da besteigt er sein Schiff und verschließt das Tor. Die furchtbare Flut kommt, die Götter selbst geraten in Furcht, sind niedergedrückt wie Hunde, hocken in Erstarrung. Ishtar schreit wie eine Gebärende, die Götter weinen. Sechs Tage rast die Sturmflut, am siebenten hört sie auf. Der Held weint, da er sieht,

daß die ganze Menschheit wieder zu Lehmerde geworden.
Nach 12 Stunden strandet das Schiff am Berge Nisir.

„Als der siebente Tag herankam, ließ ich hinaus und ließ eine Taube los.

Es ging die Taube fort und kam zurück:

Weil kein Standort da ist, kehrt sie um.

Dann ließ ich hinaus und ließ eine Schwalbe los.

Es ging die Schwalbe fort und kam zurück:

Weil kein Standort da ist, kehrt sie um.

Dann ließ ich hinaus und ließ einen Raben los.

Es ging der Rabe fort und sah das Schwinden des Wassers,

frißt, krächzt, aber kehrt nicht um.

Da ließ ich hinaus nach den 4 Winden und opferte ein Opfer,

Machte ein Schüttopfer auf dem höchsten Gipfel des Berges.

Sieben und sieben Udagur-Gefäße stellte ich hin,

Schüttete unter ihnen Rohr, Cedernholz und Myrte hin,

Die Götter rochen den Duft,

Die Götter rochen den angenehmen Duft,

Die Götter sammelten sich wie Fliegen über dem Opferer.“

Ishtar flucht dem Bel, daß er die Sturmflut gesandt; dieser zürnt, als er sieht, daß jemand entkommen ist. Ninib macht ihn aufmerksam, daß Ea die Hände im Spiele haben müsse. Dieser rechtfertigt sich, die Flut sei nicht das richtige Mittel gewesen, da sie den Guten mit dem Frevler hinwegraffe, Bel hätte wilde Tiere oder Hungersnot senden müssen. Übrigens habe er das Geheimnis dem Ut-napischtim nicht verraten, sondern derselbe habe es durch Träume erfahren. Bel ist dadurch beruhigt und ver setzt den Helden mit seinem Weibe unter die Götter.

Daß das bei aller Verschiedenheit dem Kern nach dieselbe Erzählung ist, wie die biblische, bedarf keines Beweises. Die Babylonier können sie von den Israeliten nicht entlehnt haben, denn wenn die vollständige babylonische Rezension auch erst aus dem 7. Jahrhundert v. Chr. stammt, so existiert von dort doch schon ein Fragment aus der Zeit um 2100, wo es ein Israel noch nicht gab. Schauplatz der Flut kann Babylonien sehr wohl gewesen sein, wo infolge von Stürmen, von Erdbeben im persischen Meerbusen furchtbare Überschwemmungen noch in historischer Zeit häufig vorgekommen sind, und der babylonische Bericht handelt (im

Unterschied von dem biblischen) nur von einer lokalen Katastrophe. Ob alle sonstigen Flutsagen auch auf die babylonische zurückgehn, ist fraglich, von der syrischen ist es sicher.

Wahrscheinlich aber ist in der babylonischen Sage die dunkle Erinnerung an eine furchtbare Katastrophe vermischt mit einem noch älteren Naturmythos. Darauf führt der Umstand, daß die Götter selbst vor der Flut flüchten müssen, und Ut-napischim nach der Rettung ein Gott wird. Dann wäre nach der ältesten Tradition die Sintflut ein Gegenstück zum Weltbrand, beide herbeigeführt durch den jeweiligen Stand des Frühlings-Äquinoktiums im Tierkreise. Beide waren nach babylonischer Berechnung vor Anon und werden nach Anon wiederkehren.

5. Ebenso gewiß wie die Entstehung der Sintflutsage ist die der Erzählung vom Turmbau in Babel (1. M. 11,1 bis 9. Der Bericht kennt die eigenartige babylonische Bauart (nicht Quadern, sondern Ziegel, nicht Mörtel, sondern Asphalt), er kennt die dort liegende (Stufen-) Turmruine, er kennt das Völkergewimmel daselbst, weiß, wie tatsächlich die babylonischen Könige beim Aufbau der Türme mehrfach in ihren Urkunden sagen: „Seine Spitze soll bis an den Himmel reichen“. Ein direkter Überrest der alten außerisraelitischen Tradition ist vielleicht auch noch das „wir“ in B. 7.

Freilich die Babylonier selbst können den Grundstock der Erzählung kaum ausgebildet haben: dieselbe hält Babylon für eine Stätte des Fluches, deutet ihren Namen nicht Bab-ili „Gottestor“, wie die Babylonier selbst, sondern „Wirrwarr“, vgl. Jeremia 50,31 „Freiheit“ u. s. w. Aber von welchem in Babylon einmal weilenden Volke die Erzählung stammt, ob von Aramäern, Kananäern oder Hebräern, geht aus der Erzählung selbst nicht hervor. Tatsächlich kann dasselbe dort eine Katastrophe erlebt haben, durch die der Bau eines der Tempeltürme, wie wir sie aus Vordersippa u. s. w. kennen, bei denen wirklich ganze Völker von den Königen verwendet wurden, ins Stocken geriet.

Nachdem so zunächst an fünf Stücken mit Sicherheit außerpalästinenensische (darunter 4 mal babylonische) Herkunft nachgewiesen ist, folgt dann natürlich mit höchster Wahrscheinlichkeit, daß dasselbe auch von anderen Stoffen gilt, wo wir so handgreiflich dasselbe noch nicht nachweisen können. In erster Linie ist da zu denken an die Erzählung von den Ehen der Götter- bzw. Gottessöhne mit Menschentöchtern, denen Riesen entsprossen sind 1. M. 6,1—4. Freilich, von Riesen,

Giganten in der Urzeit weiß Israel wie die meisten Völker auch sonst zu erzählen, vergl. 5. M. 1,28 u. f. w. Und ebenso kennt das Alte Testament auch sonst Gottesöhne im Sinne von Engeln oder himmlischen Wesen, vgl. Psalm 29,1 u. f. w. Aber schon der Umstand, daß sie nie „Jahwe-öhne“ genannt werden, zeigt, daß die Bezeichnung keine originell-israelitische ist, geschweige denn eine Erzählung, die von der Ehe dieser Wesen mit Menschen berichtet. Um so häufiger finden wir solche bei den Griechen.

Ebenso ist unisraelitisch das Lamechslid 1. M. 4,23 f. Ganz abgesehen davon, daß der grimme Rachegeist desselben weit hinausgeht über das, was man in Altisrael unter Blutrache verstand, wird ja ausdrücklich gesagt, daß Lamech zu dem Keniterstamme zu zählen ist.

Haben wir denn überhaupt in 1. M. 1—11 originell-palästinensische Stoffe? Wir haben schon gesehen, daß in der Erzählung vom Paradiese der Baum der Erkenntnis des Guten und Schlechten bis jetzt nirgends hat nachgewiesen werden können und demnach mit höchster Wahrscheinlichkeit ein originell-israelitisches bzw. hebräisches Gebilde ist. Ihm wurde der aus dem Auslande tradierte Lebensbaum später an die Seite gesetzt, wodurch die widerspruchsvolle Aussage von zwei Bäumen in der Mitte des Paradieses (vgl. 2,9 und 3,3) entstand.

Gleiches gilt von der Geschichte von Kain und Abel 4,1—16. Daß dieser Kain Repräsentant eines aus Palästina vertriebenen, einstmals dort ansässigen und ackerbautreibenden Stammes ist, leuchtet aus der Erzählung deutlich hervor, vgl. B. 14 und 16: Kain muß fliehen vor Jahwes Angesicht, dies aber schaut man in Palästina 1. Sam. 26,20. Menschen sind in B. 14 überall wohnend vorausgesetzt, das Rainszeichen B. 15 ist ein Stammeszeichen, das den Träger vor Feinden des Stammes, hier speziell vor Bluträchern schützt; dem entsprechend muß dann Abel ein sich durch Viehzucht erhaltender, von den Kainitern meuchlerisch überfallener Stamm gewesen sein. Zur Strafe haben diese unstät und flüchtig werden müssen, schützen sich aber durch starke Ausübung der Blutrache. Wir haben nicht lange nach diesem Stamme zu suchen: Kain, die Keniter waren in der Richterzeit noch Nomaden, besonders südlich von Palästina sich aufhaltend, vgl. Richt. 4,11. 1. Sam. 15,6; 17,10, werden in der Wüste ein Räuberleben geführt haben (vgl. ihre Felsen- nester 4. M. 24,21), das den in Palästina Ansässigen, vor

dem Angesicht Jahwes Wohnenden als göttlicher Fluch für die einstige Untat erschien. Dieser Rain wurde dann mit dem aus Babylon überlieferten Urvater Rain-Renan 4,17 ff, der aber auch in Tubal-Rain, dem Vater der Schmiede wieder auftaucht, identifiziert, wodurch das Widerspruchsvolle in diese Gestalt hineinkam.

Endlich ist eine originell-palästinensische Figur Noah, zwar nicht der Noah vom 6,9—9,19, der Held der Flut, wohl aber der von 9,20—27, der, von dem Lamech sagt: „Dieser wird uns aufatmen lassen von unserer Arbeit und der Mühsal unserer Hände von dem Boden, den Jahwe verflucht hat.“ 5,29. Wodurch? Unmöglich durch seine Rettung aus der Flut, denn in ihr ging ja auch Lamech zu Grunde, wohl aber dadurch, daß er der erste war, der einen Weinberg pflanzte, den Most bereitete, den Sorgenbrecher, der. Götter und Menschen fröhlich macht 9,20 vgl. Richt. 9,13a Psalm 104,15. Daß diese Gestalt ihre Heimat in Palästina oder Syrien, der eigentlichen Weinkammer des alten Orients hat, folgt auch aus den Namen der Söhne Sem, Japhet und Kanaan. Wenn man dieselben auch nicht mit Sicherheit alle 3 identifizieren kann, so gibt doch der letzte eine bestimmte Direktive. Wahrscheinlich werden wir in dem Fluche über ihn in die Zeit hineingeführt, da die alten Bewohner Kanaans teils durch von Osten kommende und das Land erobernde Semiten (Chabiri? vgl. 10,21) teils durch von Norden eindringende Japhetiten, vgl. 10,2 ff (Hethiter? vgl. Ezech. 16,3) um die Mitte des 2. Jahrtausends unterjocht wurden. Auf den Stammvater dieser, der großen, vorisraelitischen Mischbevölkerung Palästinas, von deren bunter Zusammenwürfelung z. B. die von mir in Taanach gefundenen Stammeslisten Zeugnis ablegen, ist dann erst die aus Babylon kommende Sintflutsage übertragen.

4. Wann und auf welchem Wege sind die Stoffe der Urgeschichte zu Israel gekommen?

Das Resultat unserer bisherigen Untersuchung war, daß zu einem kleinen Bestande originell palästinensischer Überlieferung aus der vorisraelitischen Ara ein großer Teil

außerpalästinenfischer, insbesondere aus Babylon stammender Mythen und Sagen gekommen ist. Auf welchem Wege sind diese nun zu den Israeliten gelangt; wann und wie haben dieselben jene übernommen?

Wenn wir diese schwierige Frage zu beantworten suchen, so betonen wir zunächst nochmals, daß dabei eine Scheidung der Stoffe von J und P undurchführbar ist. Schon oben haben wir darauf hingewiesen, daß der Stoff des Schöpfungsberichtes in der erst um das babylonische Exil herum kodifizierten Priesterschrift Jahrhunderte zuvor bereits dem Volke bekannt war. Ja, bei dem Nachweis der Entlehnung der Stoffe aus dem Auslande hat sich sogar ergeben, daß bisweilen der jüngere P das ausländische Material in originellerer d. i. aber älterer Gestalt bewahrt hat als J. Es kann beispielsweise keine Frage sein, daß die 10 Urväter von P in 5,1 ff. den babylonischen 10 Urkönigen genauer entsprechen als die von J. 4,17 ff., und doch gehen auch diese auf dieselbe Wurzel zurück. Ebenso ist klar, daß stellenweise in der Fluterzählung von P. uraltes Material steckt, welches J. nicht hat, z. B. die Erzählung vom Regenbogen und der göttlichen Bundesschließung auch mit den Tieren 9,12 u. f. w.

Es ist verhängnisvoll geworden, daß man Jahrzehnte lang diese beiden Fragen kaum auseinandergehalten hat, die nach der schriftlichen Kodifizierung der Stoffe in der Form, in der wir sie besitzen, und die der Einwanderung und mündlichen Überlieferung derselben. Man tat aller Literatur und Religionsgeschichte zum Troste so, als ob diese Erzählungen nur gelehrte Produkte wären, die nie anders als geschrieben existierten. Und wenn man z. B. glaubte gefunden zu haben, daß die Erzählung von der Flut erst im 8. oder 9. Jahrhundert der jähwistischen Quelle eingegliedert wäre — was übrigens auch vollständig unsicher ist —, so schloß man frisch und fröhlich, damals sei diese Erzählung überhaupt erst in Israel eingewandert. Und dabei konnte man hier doch mit Händen greifen, wie ein solcher Stoff, ob niedergeschrieben oder nicht, in einem antiken Volke immer noch weiterlebt, umgeformt werden kann, bis er nach 100, 200 Jahren u. f. w. neuerlich niedergeschrieben wird, denn daß der Flutbericht von P. aus demselben Stoffe wie J. (anders als beim Schöpfungsbericht) hervorgegangen ist, ist gewiß. Wenn also der, der zum ersten Male J. niederschrieb, keinen Grund und Anlaß fand, gerade auch den Flutbericht aufzunehmen,

so ist nimmermehr damit bewiesen, daß derselbe nicht schon zuvor Jahrhunderte lang dem Volke bekannt war. Wir können ja aus manchen Anspielungen bei Dichtern und Propheten genügend dartun, wie manche Stoffe aus der Urzeit überhaupt keine Aufnahme in 1. Mose 1—11 gefunden haben, z. B. Hiob 15,7 f., Ezech. 28,3, 12 ff.; 32,27; Jes. 14,12 u. s. w., die doch wenigstens in gewissen Kreisen des Volkes bekannt gewesen sein müssen. Zum andern zeigt ja die Quellschrift des sogen. älteren Elohisten, die einige Jahrzehnte jünger als der Jahwist ist und die doch überhaupt keine Urgeschichte enthält, welch ein Fehlschluß sich ergäbe, wenn man aus dem Nichterwähnen einer Urgeschichte in einer Quelle auf ein Nichtvorhandensein in der Tradition schloße.

Im übrigen steht die ganze Annahme solcher tiefgreifenden späteren schriftlichen Umgestaltungen von J., speziell die spätere Einfügung des Flutberichtes, noch auf sehr schwachen Füßen. Man kann die Widersprüche innerhalb der Quelle geradeso gut damit erklären, daß Israel die sonstige originell kananitische Noahtradition bereits in einer mündlich so fest geformten Gestalt vorfand, daß sie für eine wirkliche Verschmelzung mit neuen Stoffen zu spröde war, und daß daher die erstmaligen Verfasser von J., als sie die inzwischen auch bereits im Volksmunde auf Noah übertragene Fluterzählung damit literarisch verbinden wollten, keine einheitliche Geschichte erzielen konnten. Derartige Widersprüche innerhalb der Sagen antiker Völker findet man überall, und sehr oft kann man sie schon bis in die mündliche Tradition zurückverfolgen, da bereits der Volksmund aus den einzelnen Sagen verschiedenster Herkunft Sagenkränze gestaltet. Die Verfasser der beiden ältesten pentateuchischen Quellen waren viel mehr Sammler als selbständige Gestalter der überkommenen Stoffe.

So viel mußten wir der Beantwortung der uns beschäftigenden Frage vorausschicken, um nicht von vornherein auf falsche Bahnen zu geraten. Ist denn nun aber, so fragen wir zunächst, die Übernahme ausländischer Mythen und Sagen seitens Israels eine reine Hypothese oder können wir wirklich konkrete Argumente dafür erbringen?

1. In erster Linie führt uns doch eigentlich die Bibel selbst darauf. Wenn wir uns Abraham in Babylonien, Joseph und Mose in Ägypten nicht als vollständige Schatten vorstellen wollen, so müssen wir annehmen, daß sie eingehendst in diesen Ländern die Traditionen der betreffenden

Völker über die Vorzeit werden kennen gelernt, darüber nachgedacht, sie mit den Ihren besprochen und auf diese Weise weitergegeben haben. Und ganz dasselbe gilt von den Zeiten, den Jahrhunderten, da man in Palästina mit den Kananitern zusammen wohnte. Nach der Bibel selbst war es nicht so, wie man früher annahm, daß diese sofort von Israel ausgerottet wären, im Gegenteil, Jahrhunderte lang lebte man in teils feindlichen teils freundlichen Beziehungen neben ihnen, bis sie unter David und Salomo allmählich aufgesogen waren vgl. Richter 1,27—35; 9,6 ff. u. s. w. Ist es denn aber nicht wieder ganz selbstverständlich, daß Israel, wie es vielfach kultische Gebräuche, manche Kulturzweige, ja sogar die Baals- und Astartenverehrung von den Kananitern übernahm, so auch sich von ihnen erzählen ließ, was sie über die Vorgeschichte des Landes, der Menschheit, der Erde von Mund zu Mund gaben? vgl. 1. Kön. 18,22; Hos. 2,7, 13; 7,8; 9,1; Ez. 16,3 u. s. w. Und endlich: wäre es nicht von vornherein sehr wahrscheinlich, daß das Volk auch von andern Völkern, Ägyptern, Assyriern u. s. w., mit denen es jeweils in enge politische oder kommerzielle Verbindung trat, dies und jenes über Traditionen aus der Urzeit gehört, so gut, wie es sich religiös stark von ihnen beeinflussen ließ? vgl. 2. R. 16,10 ff.; 21,5; Jes. 2,6; Ezech. 16,26, 29 u. s. w. Welch eine Perspektive auf ein internationales geistiges Leben in der ältesten Königszeit eröffnen schon allein Stellen wie 1. Kön. 4,10—14; 10,1 ff. In der Hiob Erzählung liegt ja nach der Bibel selbst vgl. 1,1, dazu Ezech. 14,14 und 28,3 Aufnahme eines ausländischen Stoffes vor. In der Estherlegende beweisen dasselbe die babylonischen Namen: Esther = Ishtar, Mardochai = Marduk. Von den Spuren der Bekanntschaft mit astralen (babylonischen) Mythen in den geschichtlichen Büchern schweigen wir hier, desgleichen von Hiob 38,31 u. s. w.

2. In früherer Zeit konnte man vielleicht noch mit einem gewissen Rechte annehmen, daß die Berührung zwischen Babylon und Ägypten einerseits, Palästina andererseits sich auf die gelegentlichen Durchzüge von Heeren, Gesandtschaften und Handelskarawanen beschränkt hätten, die keine tieferen Folgen für das geistig-religiöse Leben hinterließen. Indes, seit dem berühmten Funde von Tell el Amarna in Ägypten hat man diese Anschauungen wesentlich korrigieren müssen. Man konnte aus diesen in babylonischer Keilschrift

aus den verschiedensten Ländern des westlichen Asiens, speziell auch von den ägyptischen Statthaltern Palästinas um 1450 nach Ägypten geschriebenen Tontafeln nicht nur entnehmen, daß die babylonische Schrift damals vom Euphrat bis an den Nil geschrieben und gelesen wurde, was allein schon auf eine tiefgreifende geistig-kulturelle Beeinflussung schließen läßt, nein, man fand hier direkt auch zwei Mythen, die in Keilschrift nach Ägypten geschickt waren, um an ihnen die Schrift zu erlernen. Damit wurden sie aber auch inhaltlich außerhalb Babyloniens bekannt. Und die neuesten Funde in Palästina selbst haben uns gezeigt, daß die Kananiter zwischen 1500 und 1300 überhaupt noch keine andere Schrift als die babylonische besaßen d. h. aber kulturell am meisten und direktesten von Babylon abhingen.

3. Endlich zwingen uns überhaupt gerade die Ausgrabungen in Palästina selbst, vollständig mit der alten Vorstellung einer geistig-religiösen Isoliertheit Palästinas im Altertum zu brechen. Wie die Kananiter auf ihren dort gefundenen Siegeln babylonische Götter darstellen, ägyptische und babylonische Götterbilder nachbildeten, auf ihren Amuletten ägyptische Embleme führten, so ist es, wenn auch entschieden abgemindert, in israelitischer Zeit noch geblieben. Und man kann nicht genug betonen, daß solche Darstellungen und Embleme unmöglich isoliert von einem Volke zum andern kommen können; man fragt doch, was sie bedeuten, und so wandern die durch sie dargestellten Mythen und Sagen von Land zu Land. Das handgreiflichste Unterpfand habe ich selbst in Taanach in Nordpalästina gefunden: auf einem Räucheraltar, der etwa aus der Zeit Jesaias stammen wird, waren neben Cherubim und Löwen zwei Reliefbilder angebracht, ein Lebensbaum mit zwei Gazellen auf der Vorderseite, ein unbekleideter Knabe, der eine Schlange am Halse würgt, auf der linken Seite; biblische Bilder sind das nicht, und doch, da sie einen Altar zieren, selbstverständlich religiöse Bilder, also mythische Darstellungen, die die Israeliten von Kananitern oder andern Völkern müssen übernommen haben.

Ist so ein Bekanntwerden Israels mit außerpalästinensischen Mythen und Sagen nicht nur wahrscheinlich, sondern geradezu selbstverständlich, so haben wir nun endlich zu fragen, wann denn die 1. M. 1—11 verarbeiteten Stoffe ihm am wahrscheinlichsten zugeführt sind. Die Frage ist natürlich sehr schwer zu beantworten, und es kann uns nicht

wundernehmen, wenn recht verschiedene Antworten gegeben werden. In der Hauptsache sind es vier.

a) Von einigen Stoffen nimmt man an, daß sie erst im babylonischen Exil den Juden bekannt geworden wären (z. B. der Schöpfungsbericht von P.), b) von andern in der späteren Königszeit bei der engeren Berührung mit Assyriern und Babyloniern (z. B. der Flutbericht), c) von andern in der Richter- und ältesten Königszeit bei dem Zusammenleben mit den Kananitern, die ihrerseits im 2. Jahrtausend die Stoffe meistens von den Babyloniern übernommen hatten, d) von andern endlich, daß der Stamm Abrahams sie aus Babylonien mit nach Kanaan gebracht habe.

Definitiv ist die Frage noch nicht entschieden, überhaupt kaum je zu entscheiden. Aber höchst wahrscheinlich sind die Möglichkeiten a) und b) einfach auszuschließen. Natürlich ist es, wie wir selbst betont haben, an und für sich sehr wohl denkbar, daß man in der späteren Königs- und Exilszeit Traditionsstoffe von den Babyloniern übernahm. Aber 1. im babylonischen Exil setzt Deuterosephat die Traditionen von Schöpfung und Flut bereits als längst bekannt voraus vgl. 40,21; 54,9. Ebenso muß der Noah, der nach Ezech. 14,14, 20 dem Volke durchaus bekannt ist, nicht der Weinbauer, sondern der fromme Held der Flut sein. 2. Wenn in jenen Zeiten diese Stoffe übernommen wären, so hätte das geschehen müssen seitens der sogen. prophetischen Richtung in Israel, da sie uns in dem Sinne und Geiste dieser 1. M. 1—11 überliefert sind: das aber ist undenkbar, weil die Propheten von Elias und Amos an bis Ezechiel sich gerade aufs schroffste gegen allen ausländischen geistig-religiösen Import erklären. Und hier handelt es sich um einen Bericht (Schöpfung), der in Babylon träß mythologisch war und einen andren (Flut), dessen Götter noch ganz sittlich-tiefstehende Wesen sind. Da hätten die Propheten und ihr Anhang nur Hohn und Verachtung gehabt. 3. Die Varianten von 1. M. 1—11, die wir schon bei den vor-exilischen Propheten (Amos 9,6; Jes. 30,7 u. f. w.) auf der einen Seite, die schroffen Abweichungen, die wir von den babylonischen Stoffen auf der andern finden, zeigen, daß Jahrhunderte vergangen sein müssen, ehe diese zu jenen umgeformt, daß wir Spielraum behalten müssen für eine ganze Reihe von Zwischenstufen. Ein ganz kurzer Vergleich zwischen den Berichten, wie wir ihn nachher bieten werden,

zeigt, daß schlechterdings eine Umformung des einen in den andern durch einen Schriftsteller ausgeschlossen ist.

Bleibt uns demnach nur die Wahl zwischen den Möglichkeiten c) und d), so spricht auf der einen Seite für c), Aufnahme von den Kananitern, sowohl der Umstand, daß wir aus den Tafeln von Tell el Amarna wie denen von Saannach mit historischer Bestimmtheit wissen, wie stark die Kananiter von den Babyloniern beeinflusst waren, wie auch der, daß einige wenige Stoffe mit vollster Sicherheit die Israeliten erst in Kanaan übernommen haben müssen (z. B. den vom Weinbauer Noah). Andererseits aber hat der in Susa gefundene Gesetzeskodex des babylonischen Königs Hammurabi es fast zur Gewißheit gemacht, daß auch die Israeliten schon vor Mose unter babylonischem Kultureinfluß gestanden haben, oder sagen wir richtiger, mit Babylon aufs engste durch gemeinsame Bande des Rechts (und dann jedenfalls noch viel wahrscheinlicher der Mythen und Sagen) verbunden waren. Da nämlich gerade in dem sicher auf Mose zurückzuführenden Gesetzkorpus 2. M. 20—23 die größte Übereinstimmung nach Inhalt und Anordnung mit dem Hammurabikodex sich findet, eine direkte Benutzung dieses durch Mose aber durch formelle und sachliche Gründe ausgeschlossen ist, so kann die Erscheinung nur so erklärt werden, daß Hammurabi wie Mose, jeder in seiner Weise, auf einem älteren gemeinsamen Archetypus weiterbauen, der aber fast sicher gerade im Zweistromlande seine Ausbildung erfahren hat.

Erinnern wir uns nun daran, wie wir nicht nur die Verschiedenheit literarischer Quellen (S. und P.) sondern stellenweise auch (Schöpfung, Rain, Noah) vollständige Verschiedenheit der Herkunft der Traditionsstoffe konstatieren mußten, so werden wir uns bescheidenlich mit folgender sachlich vollständig ausreichenden Antwort begnügen:

Die Traditionsstoffe von 1. M. 1—11 sind mit hoher Wahrscheinlichkeit zum Teil schon von der Familie Abrahams aus Babylon nach Palästina gebracht, zum Teil aber sind sie in den Jahrhunderten des Zusammenlebens mit den Kananitern in der sogen. Richterzeit von diesen übernommen, wobei auch vereinzelte ägyptische und phönizische Stoffe nicht auszuschließen sind, und dem zugleich neu schaffenden israelitischen Volksgeiste (Baum der Erkenntnis, Rainsage) amalgamiert. Unter König David dürften sie zum ersten Male schriftlich konzipiert sein; aber sowohl die nunmehr fixierten

wie andere nicht fixierte Stoffe lebten natürlich im Volksmunde weiter, entwickelten sich auch noch fernerhin. Ein Weniges von diesen neuen Bucherungen ist später noch in die schriftliche Quelle eingefügt, die aber spätestens im 8. Jahrhundert definitiv dürfte abgeschlossen sein. Eine andere parallele Tradition von der Urzeit, die speziell in Priesterkreisen gepflegt wurde, wurde vielleicht im 7. Jahrhundert schon einmal zu Papier gebracht, kam aber zu definitivem Abschluß erst in der Schrift, die Esra nach dem Exil nach Jerusalem brachte. Beide Schriften sind bald danach zu einer verarbeitet.

5. Wie hat Israel die Stoffe der Urgeschichte umgestaltet?

Nun erst gehen wir zur Beantwortung der letzten Hauptfrage über: wie, in welcher Weise übernahm Israel die ihm fremden Stoffe? Übersetzte es dieselben einfach in seine Sprache, lokalisierte es dieselben für Palästina, schmückte es sie hie und da mit Erzeugnissen seiner eigenen Phantasie aus? Das ist ja etwa der Prozeß, den sonst Mythen und Sagen auf ihren Wanderungen durchmachen müssen. O nein, Israel schuf dieselben zu etwas vollständig Neuem um. Es füllte sie mit ganz neuen, mit seinen, den ihn von seinem Gotte geoffenbarten Ideen, es reinigte sie im Feuer des Offenbarungsgeistes sowohl nach der religiösen Seite hin, indem es alles ausgesprochen Mythologische, alles Polytheistische allmählich abstreifte, wie nach der sittlichen, indem es die Stoffe zu Trägern der Gedanken der sittlichen Weltordnung des Einen Gottes machte. Es hat aus den zerstreut, von verschiedenen Seiten und zu verschiedenen Zeiten, zu ihm gekommenen Erzählungen eine zusammenhängende Urgeschichte gemacht, getragen und durchdrungen von ewigen Ideen, eine Urgeschichte, der kein Volk der Erde etwas an die Seite zu setzen hat.

Es hat eine Zeit gegeben, da suchte man in bester Absicht die außerisraelitische Herkunft dieser Erzählungen, ihre Übernahme von andern Völkern zu verschleiern und zu vertuschen, aus Furcht, es könne der Glaube an das göttliche Wort unter dieser Erkenntnis leiden. Und es kam eine andere Zeit, da posaunte man diese Erkenntnis wie eine neue

Entdeckung in alle Welt hinaus und suchte ihr einzureden, es folge wirklich daraus, daß Israel einer besondern Offenbarung nicht gewürdigt sei. Welch eine Kurzsichtigkeit und Oberflächlichkeit in beiden Auffassungen! Danken wir Gott, daß er aus Schutt und Moder uns die alten babylonischen Mythen wieder hat erstehn lassen; nun können wir gerade auf grund eines Vergleiches mit diesen den biblischen nach Heimat und Form, dem Fleische nach engstens verwandten Stoffen die einzigartige Überlegenheit jener wissenschaftlich und unanfechtbar beweisen, nun aber auch erst recht klar und bestimmt dartun, was in ihnen wirklich aus dem lebendigen Gotte stammt, was geoffenbart, ewig ist.

Wir stellen also zunächst zu einem kurzen Vergleiche nochmals die drei Stoffe gegenüber, die bis jetzt tatsächlich schon in Babylon nachgewiesen sind, um dann nach Analogie dieser in Kürze auszuführen, in welcher Weise vermutlich auch die andern Stoffe, denen wir eine solche Parallele noch nicht zu Seite stellen können, erst unter dem Einflusse des Offenbarungsgeistes umgewandelt sind.

1. Dabei müssen wir vorausschicken, daß wir allerdings auch die babylonischen Mythen nicht mehr in ihrer ursprünglichen Form besitzen. Die beiden hauptsächlich in Betracht kommenden sind uns erhalten aus der Bibliothek Assurbani-pals, also aus dem 7. Jahrhundert v. Chr. Aber durch Fragmente, die uns auch sonst noch gerettet sind, ist es fast gewiß, daß die beiden in der Hauptsache bereits in dieser Form in der sogen. Hammurabizeit ca. 2000 v. Chr. literarisch fixiert waren, d. i. also gerade etwa in der Zeit, in der die Abrahamiden aus Babylonien schieden. So dürfen wir annehmen, daß diese in der Hauptsache so, wie wir die Stoffe jetzt kennen, dieselben mit nach Palästina nahmen, daß sie ungefähr so auch im 2. Jahrtausend zu den Kananitern gekommen sind. Es wäre möglich, daß dasselbe, was jetzt von Marduk und Babel, einst von Bel und Nippur gerühmt wurde, aber für unsern Vergleich ist das irrelevant.

a) Wir werfen also nochmals einen Blick auf den babylonischen Schöpfungsbericht und sein Verhältnis zu dem biblischen 1. M. 1,1—2,4a. Haben wir oben auf die Verwandtschaften aufmerksam gemacht, so beschäftigt uns hier der Abgrund, der beide trennt. Er klappt gleich am Beginne.

„Als droben der Himmel noch nicht benannt ward,
Drunten die Feste noch nicht geheißten,
Upsu, der Allererste, der sie erzeugte,

Und die Urform Tiāmat, die sie alle gebären ließ,
Ihre Wasser zusammen sich mischten,
... Bäume sich nicht verbanden, ein Rohrdickicht nicht ...,
Als von den Göttern noch nicht Einer entstanden war,
Keinen Namen genannt, kein Schicksal bestimmt hatte,
Da wurden die Götter gebildet,
Da entstanden zuerst Lachmu und Lachamu.
Bis sie groß geworden ...,
Wurden Anšar und Kišar gebildet."

Wo sind diese Götter alle im biblischen Berichte geblieben, diese Götter, die erst selbst aus der Natur geworden, die sich gegen Urvater und Urmutter auflehnen, die sich gegenseitig bekämpfen, beneiden und belügen? Sie sind in das Nichts versunken. Wo ist die Tiāmat geblieben? Ein bewußtloses Chaos ist sie geworden. Wo der grausige drei große Tafeln füllende Kampf innerhalb der Götterwelt? Der Eine, allmächtige Gott spricht, da entsteht Licht, da spalten sich die Wasser u. s. w. Geordnet und gut geht alles aus seiner Hand hervor, stufenweise fortschreitend bis hin auf den Menschen, der nach Gottes Bilde geschaffen, d. h. zum Beherrscher der Erde, zum Schöpfer der Kultur. Und dann als Schluß des Ganzen ein Sabbat, die Ruhe nach der Arbeit, dem Menschen das Unterpfand, daß auch ihm die Ruhe nach der Arbeit winkt, daß ihm das Recht darauf durch Gott garantiert ist.

Hier handelt es sich überhaupt nicht um einen größeren oder geringeren religiösen Wert, in dieser Beziehung sind beide Berichte trotz der gemeinsamen Herkunft einfach inkommensurable Größen; dort Mythos, dichterische schauerlich-schöne Erklärung des Gewordenen aus dem Gewordenen, der Natur, hier Offenbarung, ein Blick hinter die Coullissen alles Gewordenen, eine majestätisch einfache Schilderung der Entstehung der sichtbaren Welt aus dem Willen des Einen, des Überweltlichen, des Heiligen und Guten.

b) Ähnliches ergibt sich bei einem Vergleiche der Erzählungen von der Flut. In Babylon treibt eines Tages die großen Götter ihr Herz, die Sturmflut zu machen. Ea verrät das Geheimnis seinem Liebling, der also durch einen Betrug gerettet wird, dabei auf Anraten des Gottes noch seine Mitbürger belügt. Als dann wirklich die Flut da ist, bekommen die Götter selbst Angst über ihr Werk, ducken sich nieder wie Hunde. Am 7. Tage hört die Flut von selbst auf. Der gerettete Held opfert, die Götter sammeln sich wie

Fliegen über dem Opferer. Es kommt ein Zank zwischen Bel, der zürnt, daß einer gerettet ist, und Ea, der ihn nur durch eine Unwahrheit beruhigen kann. Schließlich wird Ut-napischtim selbst zum Gotte gemacht samt seinem Weibe.

Hier drängt sich sofort der Eindruck auf, wie niedrig und gering, ja, geradezu vielfach unsittlich die Auffassung von den Göttern ist. Willkür, Hader und Betrug bestimmen das Schicksal der Menschen.

Und abermals, wie erhaben dagegen der biblische Bericht in beiden Versionen. Die Bosheit der Menschen auf Erden ist groß geworden, das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens ist böse. Deswegen bereut Gott die erste Schöpfung und beschließt, das Vertilgungsgericht kommen zu lassen. Aber Noah wird gerettet, weil er gerecht, fromm und unsträflich ist. Hier steht der eine gerechte Weltenrichter vor uns, bei dem es deswegen auch kein Schwanken im Verlaufe des Gerichts gibt, bei dem aber doch, nachdem das Gericht vollzogen ist, die Gnade hervorbricht. Wie wunderbar wirkt allein das eine Wort: „Da gedachte Gott an Noah und an alle die wilden Tiere und an all das Vieh, welches bei ihm im Kasten war“ 8,1. Es folgt nach der einen Quelle das Dankesopfer, auch hier riecht Gott den lieblichen Duft, aber wie verschieden die Wirkung! Kein Götterstreit, sondern der gnadenvolle Entschluß: „ich will die Erde hinfort nicht mehr verfluchen um der Menschen willen“; es klingt förmlich wie ein Protest gegen die babylonische Erwartung einer Wiederkehr der Flut. In der andern Quelle haben wir gar einen Bundeschluß; die Heiligkeit des Blutes wird für alle Zeiten sanktioniert, und der Regenbogen wird als Zeichen dafür dastehn, daß nie wieder eine Flut kommen soll. Die Form ist eine andere, aber der Gedanke der unwandelbaren göttlichen Gnade derselbe. Von einer Vergottung Noahs ist natürlich in beiden Quellen nicht die Rede.

Je enger sich hier die Form, das Gehäuse, der Körper zwischen Babel und Bibel berührt, um so schärfer empfindet man nur den vollständig verschiedenen Geist; es ist eben abermals die Verschiedenheit von Heidentum oder Naturreligion und Monotheismus oder Offenbarungsreligion. Ein einziger Zug, der uns im babylonischen Berichte sittlich sympathisch ist und sich in der Bibel nicht findet, ist der, daß Ut-napischtim weint, als er sieht, daß alle seine Mitmenschen zu Lehm geworden. Aber dieser Zug mußte ja in der Bibel fortfallen, da es sich dort um eine willkürliche Schickung der

Götter handelt und der Held sich sagen muß, daß er durch seine Lüge zu dem Untergange seiner Mitbürger beigetragen hat, wohingegen es sich in der Bibel um ein gerechtes und nur verdientes Gottesgericht handelt, an dem Noah untheilhaft ist.

c) Sogar eine Vergleichung des dritten Stoffes, so spröde derselbe auch ist, der Urkönig mit der Urväterliste ist lohnend. Wir beobachten nämlich, daß in Babylon jene mit ihren unendlich langen Regierungszeiten einfach als Repräsentanten für Weltzeitalter aufgeführt werden. Dagegen ist in der Bibel auch diese Liste zum Träger sittlich-religiöser Gedanken gemacht, zunächst dessen, daß die Sünde in der Welt stärker und stärker wird, und zugleich des andern, daß mit dem Fortschritt der Sünde das Leben kürzer wird, umgekehrt Frömmigkeit mit langem Leben belohnt wird. Daher erreicht Noah wieder die Lebenslänge Adams.

Besonders instruktiv ist aber auch der von Henoch handelnde Vers 24. Hier haben wir, offenbar der babylonischen Tradition entnommen, auch in der Bibel eine Entrückung zu Gott, aber zunächst, wie anders ausgedrückt als in Babylon. Von Ut-napischtim z. B. heißt es in behaglicher Breite: „Vormals war er ein Mensch, nun sollen er und sein Weib sein wie die Götter, wir, und wohnen soll er in der Ferne, an der Mündung der Ströme.“ Wie anders, wie diskret klingt das biblische: „Er verschwand, denn Gott hatte ihn hinweggenommen.“ Das ist keine Vergottung, alles Mythologische ist auch hier abgestreift, die Ahnung eines überirdischen Lebens bei Gott dämmert auf. Und dann vor allem die Begründung! Nicht, weil er einfach ein Liebling der Gottheit oder ein Weiser, in Gottes Geheimnisse Eingeweihter war, sondern „weil er in Gemeinschaft mit Gott gewandelt hatte“, d. i. fromm gewesen war, wird er entrückt. Dieser eine Vers zeigt wieder, daß es zwei verschiedene Welten sind, die uns in Babel und Bibel entgegentreten.

2. Nachdem wir so an drei Stoffen unmittelbar haben nachweisen können, wie es dem in Israel waltenden Offenbarungsgeiste gelungen ist, die von außen gekommenen Mythen und Sagen vollständig innerlich umzuwandeln, werden wir dasselbe schließen dürfen betreffs all der anderen Stoffe, wo uns bis jetzt so direkt das Material zur Vergleichung noch nicht zur Verfügung steht.

a) Wir beginnen mit der Erzählung vom Paradies und

Sündenfall 2,4—3,24. Wir sahen oben, daß hier sogar in dem Stoffe sich ein Moment befindet, welches bis jetzt noch nirgends gefunden wurde und sich wahrscheinlich erst auf Israels Boden selbst entwickelt hat, der Baum der Erkenntnis des Guten und Schlechten, d. i. nach hebräischem Sprachgebrauch der Baum, durch dessen Fruchtgenuß man lernt, was nützlich und schädlich ist, in das Stadium der Vernunft tritt und den Kindheitszustand ablegt vgl. 2. Sam. 19,28, 36; Jes. 7,15. Aber, auch wenn wirklich plötzlich hier oder da, bei Phöniziern, Babyloniern oder sonst eine Erzählung gefunden würde, nach der, von einem Dämon verführt, auch gerade durch den Genuß einer Frucht die Menschen ihr Paradies verloren, von der Nähe des Lebensbaumes ausgeschlossen wären, vollständig anders würde die Erzählung doch immer gestaltet sein.

Und warum? Der Mythos würde natürlich Antwort geben wollen auf die Frage: wie ist der Mensch, der zum Leben geschaffen, ein Kind des Todes geworden, wie ist er, der in sich den Beruf zu Glück und Seligkeit spürt, zu diesem mühevollen, schmerzreichen und verfluchten Dasein gekommen? Darauf werden gewiß viele Völker (vgl. die Eranier) geantwortet haben: weil er sein Paradies verloren hat, und manche vielleicht sogar auch: durch seine eigene Schuld. Aber eben diese Schuld konnte einzig und allein Israel richtig charakterisieren, weil allein Israel sie orientieren konnte an dem Befehl und Willen des Einen Gottes. Von Sünden und Schuld wissen alle Völker der Erde zu reden und die meisten setzen die Übel in Beziehung zu ihnen. Aber die Sünde als, wenn auch von außen angeregte, so doch bewußte Auflehnungstat wider den Willen des Lenkers aller Geschichte der Menschheit charakterisieren und sie als Erklärungsgrund für schlechthin alles den Menschen bedrückende Unheil hinstellen, konnte nur Israel, das allein den Einen gerechten Weltenrichter kannte.

Und daher müssen wir auch hier wieder sagen: während bei den andern Völkern auch diese Erzählung ein Mythos wie die andern sein würde, ist hier abermals ewige Wahrheit, Offenbarungswahrheit in denselben hineingelegt. Daß sich das auch sonst noch nach vielen Richtungen hin bewährt, ist gewiß. In keinem sonstigen Schöpfungsbericht ist das Verhältnis von Mann und Weib als ein so enges und reines dargestellt wie 2,23 f. In keiner religiösen Literatur ist die Entstehung der Sünde, das Sichbewußtwerden der

Schuld so psychologisch wahr und doch kindlich einfach geschildert wie hier 3,1—6, 7—13; keine auch hat es so richtig empfunden, wie durch einen Fehltritt tatsächlich die Unschuld für immer dahin ist, keine hat so beim Nachdenken über die Sünde hinübergeblickt über die Volkesschranken auf die ganze einheitliche Menschheit, keine endlich so schön und zart angedeutet, wie nach dem Gerichte des gerechten Gottes über die Sünde doch sein Erbarmen wieder hervorleuchtet vgl. 3,21. Fürwahr, diese Erzählung ist und bleibt die Perle unter den Urgeschichten, trotz zeitlicher Form lebensvoll und wahr für alle Zeiten, tua res agitur („um deine eigene Sache handelt's sich“), ein Wunderwerk des göttlichen Geistes, nur um so mehr, je mehr wir uns dessen bewußt werden, daß der Stoff von andern Völkern stammt.

b) Die Herkunft der Erzählung von Kain und Abel 4,1—16 können wir, wie wir sahen, einigermaßen sicher feststellen. Und wiederum müssen wir bewundernd sagen: was ist aus diesem Sagenstoffe gemacht! Eine Schilderung, die uns ohne viele Worte zeigt, zu einer wie furchtbaren Macht sich die Sünde, wenn man ihr Folge gibt, binnen kurzem auswächst, eine erschütternde Darstellung des göttlichen Gerichts und der Gewissensbisse, die unstät und flüchtig umhertreiben, und schließlich doch sogar hier der Gedanke: wo die Sünde mächtig geworden, da ist die Gnade noch viel mächtiger geworden.

c) Sogar der trockene Stoff der Kainiten- und Sethitenlinie 4,17—26 ist der Träger religiöser Gedanken geworden. Wo die Kultur wächst, da wächst beim natürlichen Menschen auch die Sünde, ein Gedanke, den ein Kulturvolk wie das babylonische nie würde zugegeben, geschweige ausgebildet haben. Ja, das ursprünglich in ganz anderem Sinne gedichtete Lamechlied wird hier verwertet, um zu zeigen, wie der kulturelle Fortschritt der Erfindung von Erz und Eisen nur um so mehr zum Blutvergießen, zum frechen Sündigen führt. Aber B. 26 klingt leise daneben: trotz aller Kultur und Sünde, Gottes Namensverkündigung, Gottes Wort bleibt dennoch, ja nimmt mit jeder neuen Kulturstufe auch einen neuen Aufschwung.

d) Am schwersten ist es Israel offenbar geworden, sich den mythologischen Stoff von den Ehen der Gottes söhne mit den Menschentöchtern zu amalgamieren 6,1—4. Aber das merken wir auch hier deutlich: während andere Völker vollständig harmlos von dieser Niederreißung der Schranke

zwischen Himmlischem und Irdischem reden — auch das Umgekehrte, Verbindung von Göttinnen mit Menschen wird ja berichtet —, ist sie in Israel als schlimmste Verirrung empfunden, die die göttliche Strafe herausfordert, weil hier das Göttliche streng vom Natürlichen, Kreatürlichen geschieden ist. Sowohl der leider nicht mehr ganz zu übersetzende B. 3 wie die Stellung, die dem Abschnitte vor der Sintflut gegeben ist, beweisen das: Diese Untaten zeigen am krasssten, wohin es mit der Menschheit gekommen ist, daß sie fürs Gericht reif war.

e) Auch die einem verfeinerten sittlichen Gefühl in mancher Beziehung anstößige Erzählung von dem Rausche Noahs und der Schamlosigkeit Kanaans 9,20—27 zeugt doch wieder nur davon, wie fest überzeugt Israel in der Weltgeschichte das Weltgericht gesehen, wie es gewußt hat, daß die Sünde, hier speziell die Scham- und Pietätlosigkeit der Leute Verderben ist und sich durch die Generationen hindurch rächt.

f) Bei der Erzählung vom Turmbau zu Babel 11,1—9 endlich können wir noch einmal wieder mit hoher Wahrscheinlichkeit vermuten, welches der Grundgedanke des Volkes war, das ursprünglich diese Tradition gebildet hat: aus Neid ist die Gottheit der fortschreitenden Kraft und Kultur der Menschheit, die ihr gefährlich zu werden drohte, entgegengetreten. Was hätte die Menschheit alles vollbringen können, wenn sie nicht durch höhere Gewalt in so viele Völker versprengt wäre! Ganz leise zittert dieser Ton noch in dem biblischen Berichte nach. Aber die israelitische Quelle will uns etwas ganz anderes erzählen: sie empfindet die Katastrophe wirklich als ein verdientes Gericht; die Gemeinschaft zieht gerade die Sünde und Überhebung groß, das Gefühl, Gott vom Throne setzen zu können. Deswegen hat er einschreiten, die Menschheit in ihre Schranken zurückweisen müssen, und so ist es im letzten Grunde die menschliche Sünde, die die Menschheit in Völker zertrennt und gespalten hat.

Nachdem wir so bei den einzelnen Stoffen überall dasselbe beobachtet haben, Übernahme von andern Völkern teils gewiß teils wahrscheinlich, aber jedesmal das Wort anwendbar: siehe, ich mache alles neu, jedesmal eine Reinigung oder Umwandlung, eine Füllung mit Gedanken der Offenbarungsreligion, überschauen wir noch einmal die Urgeschichte als ein Ganzes. Daß sie zugleich ein solches ist und sein

soll, ist klar, sie ist als Einleitung vor die Geschichte der Abrahamiden und der dieser folgenden Erzählung von der Erwählung und Berufung des Volkes Israel gestellt. Daraus ergibt sich ihr Grundgedanke: die aus Gottes Hand gut hervorgegangene Menschheit, die Krone der Schöpfung, ist durch einen Fall unter den Fluch gekommen, sie ist auch mit dem Fortschritt der Kultur schlecht und schlechter geworden, in immer neuer Weise hat sie die Schranke zwischen sich und der Gottheit niederzureißen versucht, der gerechte Gott hat mit immer neuen Gerichten sie strafen, stellenweise fast ausrotten müssen. Aber das Letzte bleibt doch immer seine Gnade und Barmherzigkeit; die Bekleidung der Menschen nach dem Sündenfalle, ein Seth = Enosch, Noah, Sem bezeugen die einzelnen Stadien derselben. Und schließlich als die Menschheit infolge ihrer Sünde so in Völker zerspalten und zerrissen ist, daß jede Gemeinsamkeit geschwunden, jede Verständigung unmöglich zu sein scheint, da erwählt sich Gott den Abraham, damit durch ihn und durch sein Volk der Segen Gottes wieder zu allen Völkern komme: durch dich sollen gesegnet werden alle Völker der Erde 12,3. So schallt hier der verirrtten und verfluchten Menschheit aus der Urzeit Tagen der Klang entgegen: ich habe zürnen und richten müssen um deiner Sünde willen, dein Leid ist ein selbstverschuldetes und verdientes, aber dennoch habe ich dich je und je geliebt und dich zu mir gezogen aus lauter Güte.

Wir fragen getrost die Religionsforscher jeder Kategorie: gibt es ein antikes Volk, das dieser Urgeschichte etwas an die Seite zu setzen hätte? Einzelne Erzählungen, Mythen und Sagen aus dieser haben die meisten, aber zu einer zusammenhängenden Geschichte, die Himmel und Erde und die ganze Menschheit umspannt wie diese, hat es keins gebracht. Und dabei ist der Grundgedanke nicht etwa erst späte priesterliche Konstruktion, schon die älteste Quelle, der Jahwist, hat diesen Grundgedanken vertreten, mag er auch später mehr schematisch ausgebildet sein. Gerade aber je mehr wir uns klar werden, wie die einzelnen Stoffe, die zunächst gar nichts mit einander zu tun hatten, zu verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Seiten in Israel zusammenfloßen, um so mehr müssen wir nur bewundernd stehn bleiben vor dem Walten des Geistes, der in stiller, allmählicher, jahrhundertelanger Umwandlung und Zusammenfügung ein solches Werk daraus geschaffen hat.

Schluß.

Wir stehen am Ende und machen uns nur noch einmal das Resultat und seine Konsequenzen klar. Geschichte in dem strengen Sinne des Wortes enthalten 1. M. 1—11 nicht, das kann nicht nachdrücklich genug betont werden, weil man zu einer richtigen Würdigung dieser Kapitel erst kommt, wenn man das eingesehn hat. Wir behaupten das nicht nur, weil wir zu dieser Konzession an unwiderlegliche Ergebnisse der Profanwissenschaft gezwungen sind, nein, weit mehr noch, weil die Bibel selbst uns dazu zwingt. Auf die Frage, woher dann die 1 M. 1—11 überlieferten Stoffe stammen, antwortet uns die Vergleichung der religiösen Literaturen, daß es fast alles Mythen und Sagen sind, die von anderen, älteren Völkern zu Israel gewandert sind, zum Teil von den Abrahamiden aus Babylonien mitgebracht, zum Teil von den Kananitern in Palästina übernommen. Aber alle diese Mythen und Sagen sind in Israel religiös und sittlich geläutert, zu Trägern von Offenbarungsgedanken gemacht, zu einer Heilsgeschichte zusammengefügt. Das ist ein Wunderwerk des in Israel waltenden göttlichen Offenbarungsgeistes, dessen Wehen wir seit den Tagen eines Abraham und vollends eines Mose spüren, als dessen lebendigste Zeugen der Religionsstifter selbst und die Reihe der Propheten dastehn, denen kein antikes Volk der Erde etwas auch nur annähernd Gleichwertiges an die Seite zu setzen hat.

Also nochmals: Geschichte enthalten diese Kapitel nicht. Natürlich sind auch in ihnen wie in den Sagen aller Völker einzelne Traditionen vorhanden von Bewegungen, Entwicklungen und Schicksalen einzelner Völker, die sich geschichtlich durchaus bewähren, ja auch Erinnerungen an einzelne bestimmte Katastrophen, an denen zu zweifeln wir kein Recht und keinen Grund haben. Aber wirkliche Geschichte beginnt für Israel erst mit der Ara des aus Babylonien auswandernden Abraham. Wer für die wirkliche Urgeschichte der Menschheit etwas erlernen will, der wende sich an die uralten Denkmäler Babyloniens, Ägyptens u. s. w., an Archäologie und Prähistorie; aus der Bibel wird er dafür zwar einiges, aber nicht viel entnehmen können.

Aber das, was er nirgends sonst finden kann, das gibt ihm die Bibel: des Einen, lebendigen, gerechten und doch

barmherzigen Gottes Gedanken und Pläne mit der Menschheit seit der Schöpfung Tagen, eine Natur-, Welt- und Geschichtsbetrachtung, die dem Kerne nach die wahre bleibt für alle Zeiten, die die Lösung aller Rätsel des Daseins nicht erst sucht, sondern besitzt; ja, sagen wir's noch besser: sie gibt den einen lebendigen, ewig über allem Gewordenen stehenden, seinen heiligen Willen in allem Natürlichen durchsetzenden Gott selbst, eröffnet uns sein Herz, sein trotz aller strengen Gerechtigkeit gnädiges Vaterherz. „Herr Gott, du bist unsere Zuflucht für und für.“ Wir habens bei jedem einzelnen Stoffe wie bei der zusammengefügt Geschichte beobachtet, wie alles, aber auch alles hier in den Dienst sittlich-religiöser Gedanken gestellt ist, der Gedanken, die wir in solcher Höhe und Reinheit in der antiken Menschheit eben nur in Israel finden, und die dem Christen als die wahren und ewigen, als göttliche Offenbarungsgedanken durch Jesus Christus verbürgt sind. Und so haben wir am Ende jenes Umwandlungs- und Läuterungsprozesses in Israel Mythen, die fast alles Mythologische abgestreift haben, Sagen, die doch ewig wahr bleiben, eine heilige Urgeschichte.

Es ist also hier gerade so, wie man es je länger je deutlicher auch beobachtet hat an der israelitischen Sitte, dem israelitischen Recht, dem israelitischen Kultus. Auf allen diesen Gebieten ist dank der Forschungen und Entdeckungen der letzten Jahrzehnte geradezu mit Händen zu greifen, daß das Volk Israel einen großen gemeinsamen Besitzstand mit den andern antiken, besonders semitischen Völkern inne hat. Förmlich, um auch die Widerwilligsten zu dieser Anerkennung zu zwingen, mußte z. B. vor wenigen Jahren der sogen. Hammurabikodex in Susa gefunden werden, der inhaltlich wie in der Anordnung in manchen Partien überraschend mit mosaischen Gesetzen übereinstimmt. Aber alles dies wurde durch den in Israel waltenden Offenbarungsgeist allmählich umgewandelt, sodaß es zu etwas ganz Einzigartigem wurde, die Form war eine zeitliche, der Geist wurde ein neuer, Gottes Geist reinigte und läuterte, veredelte und vertiefte alles.

Und damit haben wir denn einen immer tieferen Einblick gewonnen in das, was wirklich, wie im Alten Testamente überhaupt, so speziell auch in der Urgeschichte aus Gott stammt, ewiges Gotteswort ist. Je mehr wir jetzt in den Stand gesetzt sind, die einzelnen Literaturgattungen desselben mit denen anderer antiker, engstens verwandter Völker zu ver-

gleichen, um so klarer leuchtet natürlich hervor, worin die spezifische Eigenart des Alten Testaments beruht, und eben das ist das Geoffenbarte in ihm. Wie die äußerlichen Sitten, Rechtsbestimmungen und Kultusgebräuche der Israeliten nahe verwandt sind mit denen der Babylonier u. s. w., so auch die Traditionsstoffe über die Urzeit. Nicht diese sind göttlich geoffenbart, sie haben sich natürlich-menschlich entwickelt, wohl aber die Ideen und Gedanken, deren Träger sie in der Bibel geworden sind. Und damit ist denn auch die alttestamentliche Forschung bei einem Resultate angelangt, das in allmählichem heißen Kampfe die evangelische Theologie überhaupt sich errungen hat, und das nie wieder verloren gehn kann: Offenbarung ist nicht übernatürliche Mitteilung von Kenntnissen, sondern Mitteilung des Lebens Gottes, seiner Gedanken und Pläne, seines Willens und Wesens.

Freilich, Gottes Gedanken sind uns im Alten Testamente nicht abstrakt übermittelt, die Offenbarung war eine allmähliche und geschichtliche, und so haben wir jene überkommen in geschichtlich-menschlichen Formen, eben in den Erzählungen, Gesetzen, Reden und Liedern eines stufenweise fortschreitenden, aber auch rückschreitenden antiken semitischen Volkes. Und ganz wird es uns nie gelingen, hier scharf die zeitliche Form und den ewigen Gehalt zu scheiden. Ich habe schon an anderer Stelle einmal auf das Gleichnis der Edelrose hingewiesen, bei der man auch nicht zeigen kann, wo der gewöhnliche Charakter aufhört und der Edelcharakter beginnt, wo man sich auch den Stamm mit den Dornen gefallen läßt und weiß, daß man ohne ihn die duftenden herzerquickenden Blüten nicht haben würde. So ist es auch mit der Urgeschichte. In der Form, in der es Gott gefallen hat, sie uns überliefern zu lassen, wird sie uns, obwohl wir uns der Zeitlichkeit und der menschlichen Entwicklung der Form bewußt sind, heilige, aus Gott stammende Geschichte, Gottes Wort bleiben.

Und damit schließen wir ab. Wer in der biblischen Urgeschichte naturwissenschaftliche oder untrügliche prähistorische Belehrungen sucht, der gleicht dem, der Feigen von den Disteln sucht. Es ist einer der verhängnisvollsten Irrtümer in der Geschichte der Kirche gewesen, daß man geglaubt hat, der wissenschaftlichen Forschung auf diesen Gebieten sei durch die biblische Urgeschichte präjudiziert. Eine doppelte

Wahrheit hat es nie gegeben und kann es nie geben. Eben-
sowenig freilich darf sich die Naturwissenschaft, wie sie in
einzelnen Vertretern immer wieder getan hat und noch tut,
Übergriffe auf das religiöse Gebiet erlauben. Wer da
trachtet, Gottes Wegen und Spuren im All wie in der
Menschheitsgeschichte nachzugehen, seine Pläne und Heils-
absichten mit der Menschheit wie mit den Individuen, die
Maßstäbe seiner Weltregierung kennen zu lernen, der wird
in der biblischen Urgeschichte einen immer wieder frisch
sprudelnden Quell lebendigen Wassers finden. Nie werden
wir besser als durch diese Urgeschichten, die ein kindlich
denkendes Volk unter dem Walten des Geistes des lebendigen
Gottes gestaltet hat, unsern Kindern die erste Ahnung und
die ersten tiefen Eindrücke beibringen können von dem all-
mächtigen Herrn, der über allem Natürlichen waltet von
Ewigkeit zu Ewigkeit, von dem strengen Richter, dem gnädigen
Vater, von der Furchtbarkeit und den schlimmen Folgen
unserer eigenen Sünde. Und nie werden wir selbst den Fluch
menschlicher Gottwidrigkeit, das Aufsteigen des Morgenrothes
göttlicher Gnade, das sich von der Urzeit her über der
Schöpfung breitet, bis jene nach Jahrtausenden in Jesus
Christus als Sonne hervorbricht, einfacher, lebensvoller und
anschaulicher in der Form und zugleich tiefer im Gehalt
illustrieren können, den Ewigkeitsgedanken, der uns hier aus
grauer Vorzeit entgeschallt und der fortflingt in die Alonen:
Von Ihm und durch Ihn und zu Ihm sind alle Dinge.



Druck von Julius Belz in Langensalza.

Biblische Zeit- und Streitfragen. 1:12

Herausgegeben von

Lic. Dr. Boehmer und Lic. Dr. Kropatschek.

Neutestamentliche Parallelen zu buddhistischen Quellen.

Von

D. Dr. Karl v. Hase,

Oberkonsistorialrat und Professor in Breslau.



1905.

Verlag von Edwin Runge in Gr. Lichterfelde-Berlin.

Der Buddhismus hat eine nicht zu unterschätzende Bedeutung für das Geistesleben unserer Zeit gewonnen. Seit dem Jahre 1891 haben sich zur Verbreitung des Buddhismus in Indien und im Abendland drei internationale Gesellschaften in Calcutta, Rangoon und Tokio gebildet, ebenso Landesgesellschaften in Colombo, Birma und San Franzisko. Ein buddhistischer Katechismus in englischer Sprache von Henry E. Olcott ist in 35. Auflage erschienen und in mehr als zwanzig Sprachen übersetzt. Nicht nur in England, dessen Interesse für den Buddhismus begreiflich ist, auch in Deutschland mehrten sich begeisterte Verfechter dieser Religion, die sie als „die Religion der Zukunft“ bezeichnen. In der seit April 1905 im „Buddhistischen Verlag in Leipzig“ erscheinenden Deutschen Monatschrift für Buddhismus „Der Buddhist“, herausgegeben unter Mitwirkung buddhistischer Mönche, Priester und Laienjünger von Karl R. Seidenstücker, ist im Vorwort zu lesen: „Das Erscheinen einer buddhistischen Zeitschrift in Europa, speziell in Deutschland, ist schon durch die beständige Zunahme derer, die direkt oder indirekt als Anhänger des Buddhismus bezeichnet werden müssen, hinreichend begründet; mehr noch: die Schaffung eines Zentralorgans für diese Kreise ist zur dringenden Notwendigkeit geworden.“ Ein am 15. August 1903 begründeter „Buddhistischer Missionsverein in Deutschland“ mit dem Sitz in Leipzig hat im Winter 1903/1904 zweiundzwanzig öffentliche Vorträge über Buddhismus in Leipzig gehalten und durch Herausgabe kleiner buddhistischer Schriften zu wirken gesucht. Im „Buddhist“ Nr. 1 heißt es: „Wir stehen am Anfang einer gewaltigen religiösen Bewegung, und die nächsten Jahrzehnte werden dem Abendlande in dieser Richtung ungeahnte Überraschungen bringen.“

Auch die Hefte der sogenannten „Vedanta-Philosophie“, herausgegeben von E. A. Kernwart, suchen für diese Welt-

und Lebensauffassung Stimmung zu machen. Ein Preis, ausgesetzt für die beste, künstlerisch gehaltene Darstellung des Glaubens an Wiedergeburt im buddhistischen Sinne, ist einem fesselnden Roman „Im Schatten des Todes“ zugebilligt worden.

Wie erklärt sich in unserer Zeit diese Neigung zum Buddhismus? Es handelt sich nicht bloß um eine Modesache gewisser Kreise, um einen geistigen Sport, um einen bloßen Zufall. Von der einen Seite kommt dem Buddhismus eine weitverbreitete pessimistische Lebensanschauung entgegen, die für ihre Stimmung und Weltanschauung dort Bestätigung und oft ergreifenden Ausdruck findet. Von der andern Seite treibt, im Gegensatz zur mechanisch-materialistischen Weltanschauung, welche das Gemütsleben unbefriedigt läßt, ein tieferes Bedürfnis, das nicht im Christentum die Lösung der Welt- und Lebensrätsel findet, aber eine theosophisch-occultistische Neigung hat, hin zum Buddhismus.

Noch kann man nachweisen, wie die Bewegung in Deutschland entstanden und literarisch vermittelt ist. Vor allem durch Schopenhauer, der in seiner Jugend in Weimar durch den sogenannten „Kunst-Meyer“ auf die indische Literatur hingewiesen wurde und der dann aus ihr seiner Philosophie von der „Welt als Wille und Vorstellung“ den pessimistischen Charakter gab. Dann durch Eduard von Hartmann, der in seiner „Philosophie des Unbewußten“ das Aufhören des Bewußtseins und den Untergang des menschlichen Geschlechts für das Erwünschteste erachtete. Dann durch Friedrich Nietzsche, der keine Schuld, sondern nur Torheit kennt, bis hin zu den neuesten Gottsuchern und Allsehern in Friedrichshagen am Müggelsee bei Berlin, den Brüdern Hart, Wilhelm Bölsche und Bruno Wille, die, entnommen der Welt und doch nicht zu fern von der Reichshauptstadt, in mystischer Versenkung in das All sich zu verlieren suchen. Sie alle haben, wie treffend gesagt worden ist, mehr oder weniger von dem süßen Gift getrunken und begierig, wie irgend ein Ufiate, nach der buddhistischen Opiumpeife gegriffen.

Bedenkt man, daß Schopenhauer, nicht in seinen großen philosophischen Schriften, wohl aber in den kleinen, leichten, witzigen „Parerga und Paralipomena“, zumal von der akademisch gebildeten Jugend viel gelesen wird, daß Eduard von Hartmanns Philosophie des Unbewußten in stereotypierten Ausgaben erschienen ist, daß die Friedrichshagener Kolonie durch Romane und Gedichte wirkt, so wird verständlich, daß

die Ausbreitung buddhistischer Lehren bei vielen auf einen wohl vorbereiteten Boden fällt. Noch bewegen sich diese Strömungen innerhalb gewisser Kreise, fast möchte man sagen, innerhalb gewisser Stände und Lebensalter, und das macht sie für manche interessant und salonfähig; aber bei der Publizistik unserer Tage ist nicht ausgeschlossen, daß, ähnlich wie nach den Vorträgen von Delitzsch über Babel und Bibel, die Bewegung weite Kreise ergreift.

Dabei aber herrscht über das, was Buddhismus ist, bei vielen, die ihn rühmen, viel Unklarheit. Sie schwärmen für altindische Philosophie und Poesie mit ihren tiefsinnigen Spekulationen und ihrer träumerischen Monotonie und nennen diese Buddhismus, ohne ihre Herkunft zu kennen und ohne sie von der Gestalt des jetzigen Buddhismus zu unterscheiden. Sie finden überraschende Ähnlichkeiten zwischen Buddhismus und Christentum, und merken nicht, daß diese Ähnlichkeiten nur scheinbare und trügerische sind. Sie rühmen die edle Moral des Buddhismus und werden sich der Folgen nicht bewußt, welche diese sittlichen Anschauungen, wenn sie zur Geltung kämen, für unser Volksleben haben müßten.

Aber auch die ernste Wissenschaft hat ihr Interesse dem Buddhismus zugewendet. Nachdem die Sanskritforschung die Schätze altindischer Poesie und Weisheit seit mehr als einem Jahrhundert erschlossen hat, werden auch die heiligen Schriften der Buddhisten in den letzten Jahrzehnten mehr und mehr in die Weltsprachen Europas übersetzt. Das Leben Buddhas, wie seine Lehre und die Geschichte des Buddhismus, sind wissenschaftlich erforscht. Ist auch die Abfassungszeit vieler buddhistischer Schriften noch dunkel, ihre Gesamtheit, von der immer noch Neues bekannt wird, ist eingegliedert in die Literatur Indiens.

Die neuerschlossenen Quellen kommen der in unsern Tagen mit Eifer betriebenen vergleichenden Religionswissenschaft zugute. Das große Gesetz der Evolution in der Naturwissenschaft wird auf die religiösen Vorgänge der Weltgeschichte angewendet. Nach ihm erscheint auch in der Geschichte nichts Unvermitteltes. Schaltet die Wissenschaft auf diesem Standpunkt jedes unmittelbare Eingreifen Gottes, jede Offenbarung, aus, so kann sie auch das Gewordene nur historisch begreifen und darstellen. Die Entstehung des Christentums wird dann aus dem Zusammenwirken griechischer, jüdischer, orientalischer Geistesströmungen und Kulturverhältnisse erklärt. Mit großer

Gelehrsamkeit werden überall die Beziehungen und Einwirkungen nachgewiesen.

Der Einfluß babylonischer Kultur auf die Vorstellungen Israels und damit auf die heiligen Schriften des Alten Testaments war in wissenschaftlichen Kreisen lange vor dem Babel-Bibelstreit anerkannt. Nur die Übertreibung, die Form ihrer Geltendmachung und die irrigen Konsequenzen, die daraus gezogen wurden, erregten die Gemüther. Durch ruhige, wissenschaftliche Erörterung ist der Sachverhalt geklärt, wenn auch über Einzelnes die Verhandlungen nicht abgeschlossen sind und vielleicht noch lange Zeit dauern werden.

Wichtiger noch ist die Frage nach dem Verhältnis des Christentums zum Buddhismus, insbesondere der etwaigen Abhängigkeit der Evangelien von buddhistischen Quellen. Zwar neu ist die Behauptung buddhistischer Einwirkung auf das Christentum keineswegs. Schon der Rationalismus hat die Vermutung aufgestellt, daß Jesus seine Weisheit und Erkenntnis während eines längeren Aufenthaltes in Agypten und Indien erlangt habe und heimgekehrt unter dem Einfluß des Buddhismus seinem Volke die Lehre von der Erlösung verkündet habe, eine Vermutung, die wiederum in neuester Zeit einer französischen Tragödin den Stoff gegeben hat, unter dem Namen Pierre Lerou, einen Roman „Jesus“ zu schreiben, in welchem ein Buddhist, ein ehrwürdiger Greis, der zum Studium der Religionen in Nazareth sich aufhält, die dem Jesusknaben angeborene, bei einer zufälligen Hilfeleistung zur Erscheinung kommende magnetische Kraft erkennt, den Knaben mit nach Agypten nimmt und in die Geheimlehren des Buddhismus einführt.

In wissenschaftlicher Weise hat zuerst Rudolf Seydel, damals Professor der Philosophie in Leipzig, in seinem Werk „Das Evangelium Jesu in seinem Verhältnis zur Buddha-sage und Buddhalehre“, Leipzig 1882, dem 1883 ein Vortrag im Protestantenverein über „Buddha und Christus“, und 1884 „Die Buddhalegende und das Leben Jesu nach den Evangelien. Erneute Prüfung ihres gegenseitigen Verhältnisses“ (zweite Auflage vom Sohne herausgegeben 1897) folgten, den buddhistischen Einfluß, zwar nicht auf Christus, aber doch auf die Entstehung der neutestamentlichen Evangelien und die Offenbarung St. Johannis, nachzuweisen gesucht. Er meinte in buddhistischen Schriften eine große Zahl von Geschichten gefunden zu haben, welche den evangelischen Berichten vom Leben Jesu zum Vorbild gedient hätten. Um

dies glaublich und erklärbar zu machen, stellte er die Hypothese auf, daß die Evangelisten, insbesondere Lukas, für die Kindheitsgeschichte als Quelle ein poetisch-apokalyptisches, jetzt verlorenes Evangelium benutzt hätten, welchem eine Lebensbeschreibung Buddhas als Vorbild gedient habe. Zug um Zug sei diese buddhisierende christliche Quelle der Buddha-legende gefolgt, nur habe sie alles spezifisch Indische, allzu Sinnliche und Bunte, Geschlechtliche, Leere übergangen und möglichst alttestamentliche Anklänge an den geeigneten Stellen zur spezielleren Gestaltung verwendet; sie habe die buddhistischen Entlehnungen geweiht, vertieft, vergeistigt in christlichem Sinne. Neben der Spruchsammlung des Ur-Matthäus und den Geschichten des Ur-Markus habe dieses buddhistisch gefärbte, poetisch-apokalyptische Leben Jesu den drei Synoptikern vorgelegen, insbesondere sei es eins unter den „vielen“, von den Lukas 1,1 schreibe. Den Beweis hierfür suchte Seydel zu führen, indem er in nicht weniger als 51, überwiegend der evangelischen Geschichte, aber auch der Lehre Jesu entnommenen Stücken, Ähnlichkeiten und Entlehnungen nachweisen zu können meinte.

Die Möglichkeit, daß umgekehrt die christlichen Evangelien auf die buddhistische Legendenbildung eingewirkt hätten, wies Seydel durch einen Nachweis über die frühere Entstehungszeit der in Frage kommenden buddhistischen Schriften, insbesondere des Lalita Vistara, der Hauptquelle für die legendarische Lebensbeschreibung Buddhas, zurück, indem er darauf hinwies, daß deren ursprünglicher, verloren gegangener Text bereits im Jahre 67 n. Chr. ins Chinesische übersetzt worden sei, während sie uns jetzt in einer erweiterten, vermutlich im ersten christlichen Jahrhundert entstandenen Gestalt vorliegt, und indem er die frühe, vorchristliche Bildung eines abgöttisch verehrten buddhistischen Kanons betonte, der eine christliche Einwirkung ausschließe. Ist nun auch die Abfassungszeit der in Frage kommenden buddhistischen Schriften noch nicht mit Sicherheit festgestellt, so daß auch die der zweiten Ausgabe der Seydelschen Schrift „Die Buddha-legende und das Leben Jesu. Erneute Prüfung“ von M. Seydel beigefügte „Zeit-tafel“ nur ein Hilfsmittel für den Leser, nicht aber die Aufzeichnung sicherer Ergebnisse sein will, so ist doch als sehr wahrscheinlich zuzugeben, daß die betreffenden buddhistischen Schriften vor den Evangelien verfaßt sind.

Gewiß hat seit dem Heereszuge des Xerxes und Alexanders des Großen zwischen dem fernen Osten und Kleinasien ein Ver-

kehr bestanden, der auch die Möglichkeit geistiger Einwirkung wahrscheinlich macht, doch darf diese Einwirkung nicht überschätzt werden. Ein so hervorragender Forscher wie Max Müller schreibt aus Anlaß der vorliegenden Frage im Jahre 1883: „Daß überraschende Übereinstimmungen zwischen Buddhismus und Christentum vorhanden sind, läßt sich nicht leugnen; und ebenso muß es zugegeben werden, daß der Buddhismus wenigstens 400 Jahre vor dem Christentum bestanden hat. Ich gehe sogar noch weiter und würde im höchsten Grade dankbar sein, wenn mir jemand die historischen Kanäle aufweisen wollte, durch die der Buddhismus das alte Christentum beeinflusst hätte. Ich habe mein Leben lang nach solchen Kanälen gesucht, aber bis jetzt habe ich keine gefunden.“ Später (1896) hat derselbe Gelehrte allerdings nicht nur eine Reihe von Ähnlichkeiten zwischen beiden Religionen namhaft gemacht, wie Beichte, Fasten, Priesterzölibat und Rosenkranz, die doch nicht dem biblischen Christentum, sondern der späteren Entwicklung angehören, und hat dabei auf alt- und neutestamentliche Geschichten hingewiesen, die sich bis auf buddhistische Quellen zurückverfolgen ließen, aber den Nachweis dafür hat auch er nicht geliefert. Seinem Hinweis darauf, daß bereits im 3. Jahrhundert v. Chr. buddhistische Missionare in die weite Welt gegangen seien, steht die andere Tatsache entgegen, daß der Buddhismus trotz seiner Missionare in den christlichen Kreisen Kleinasiens, Ägyptens oder gar des Abendlandes während der ersten beiden christlichen Jahrhunderte sehr wenig bekannt gewesen ist. Erst Clemens von Alexandrien († etwa 211) gedenkt Buddhas mit Namen und erwähnt seine Gebote, seine Vergötterung und die Verehrung seiner Gebeine.

Seydels Ausführungen haben zahlreiche Schriften hervorgerufen, die zwar Einzelnes beanstandeten, auch die von ihm aufgestellte Hypothese bezweifelten, der Mehrzahl nach aber wenigstens die Möglichkeit buddhistischer Einwirkung auf das Christentum und die Abfassung der Evangelien anerkannten, ja zum Teil über Seydels maßvolle Behauptungen noch hinausgingen.

Was ernste Wissenschaft als möglich anerkannte, wurde von anderen als erwiesen hingenommen und literarisch ausgebeutet. Sechs Jahre nach dem Erscheinen der ersten Schrift Seydels schrieb Friedrich Zimmermann unter dem Pseudonym eines Bhikshu (Mönches) Subhadra in seinem „Buddhistischen Katechismus“: „Es ist sehr wahrscheinlich, daß

Jesus von Nazareth, dessen Lehren mit denen des Buddhismus ja so viele innerliche Übereinstimmung haben, von seinem 12. bis zu seinem 30. Jahre, während welcher Zeit die Evangelien nichts von ihm zu berichten wissen, ein Schüler der Buddhisten-Mönche gewesen ist und unter ihrer Leitung die Arahatschaft, die Vollkommenheit, erreichte. Dann kehrte er in sein Heimatland zurück, um seinem Volke die erlösende Lehre zu verkünden. Diese Lehre Jesu ist später verstümmelt und mit Irrtümern aus dem Gesetzbuche der Juden vermischt worden. Die Grundlehren des Christentums aber wie das ganze Auftreten des Stifters, sind offenbar buddhistischen Ursprungs, und der liebevolle Nazarener, dem auch jeder Buddhist seine Verehrung zollen wird, war ein Arahata, der das Nirvana erreicht hatte. Jetzt aber ist in Europa die Zeit wieder reif geworden, wo die westlichen Abkömmlinge der Arier die reine, unverfälschte Lehre des Buddha hören und erkennen können. Diese wird in Europa die Religion der Zukunft sein."

Was Subhadra nur als wahrscheinlich hingestellt hatte, wollte Nicolas Notovitsch als geschichtlich erweisen. In Tibet, im Lande des Lamaismus, wollte er in einem buddhistischen Kloster eine alte Urkunde gefunden haben, deren Inhalt er in seinem Buch „La vie inconnue de Jesus Christ“ (Paris 1894. Deutsch: „Eine Lücke im Leben Jesu“) in Übersetzung und Bearbeitung veröffentlichte. In ihr wird berichtet, flüchtend sei Jesus vierzehnjährig nach Indien gekommen, wo ihn die Brahminen gelehrt hätten, die Vedas lesen, mit Hilfe von Gebeten heilen und böse Geister austreiben. Nach sechs Jahren sei er gezwungen worden, dies Gebiet zu verlassen, weil er sich der Sklaven angenommen habe. Dann sei er in das Gebiet Buddhas gekommen, habe dessen Lehre studiert und in seinem Sinne über die höchste Vollkommenheit gepredigt. Von Indien sei er nach Persien gezogen und dann, 29jährig, wieder nach Palästina gekommen. Predigend sei er umhergezogen, sei dem Pilatus als gefährlich angezeigt worden, von den Pharisäern, seinen Freunden, in Schutz genommen, aber dennoch gegen deren Bitten gefoltert und hingerichtet worden. Am dritten Tage habe man sein Grab leer gefunden und das Gerücht habe sich verbreitet, daß der höchste Richter seinen Engel gesandt habe, um die sterbliche Hülle des Heiligen in die Höhe zu entrücken, in welchem ein Teil des göttlichen Geistes auf Erden gewohnt habe. Das Buch wurde als ein Betrug nachgewiesen.

Solche literarische Ausbeutung hat die Wissenschaft nicht abgeschreckt, die angeblichen Parallelen zwischen den Evangelien und den buddhistischen Überlieferungen erneuter Prüfung zu unterziehen. Englische, französische, deutsche und holländische Gelehrte sind der Frage nachgegangen. In hervorragender Weise ist dies, nachdem Heinrich S. Stir in einer kleinen Schrift „Christus oder Buddha?“ (Deutsch von Ludwig Kreichauf. Leipzig 1900) die vermeintlichen Parallelstellen des Neuen Testaments und der buddhistischen Legende ohne besondere Kritik synoptisch nebeneinander gestellt hatte, neuerdings geschehen von Otto Pfleiderer „Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung“, die Erweiterung eines Vortrags, gehalten vor dem internationalen Theologenkongreß zu Amsterdam, September 1903, und von D. G. A. van den Bergh von Eysinga in seiner Schrift: „Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen“, (in den Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Herausgegeben von D. Wilh. Bouffet und D. Hermann Gunkel. 4. Heft). Beide nehmen buddhistische Einwirkungen auf die evangelischen Erzählungen an, ersterer in weiterem, letzterer in engerem Umfange. Erscheint das Maß der Einwirkung nach beiden im Verhältnis zu früheren Behauptungen, z. B. Seydels, ein geringeres, so ermäßigt sich auch dies noch dadurch, daß mehrfach dem einen zweifelhaft erscheint, was dem andern wahrscheinlich ist, und daß ein so kundiger Forscher auf diesem Gebiet wie Hermann Oldenberg an einigem von dem, was beiden feststeht, in seiner Besprechung des van den Bergh'schen Buches (in der Theol. Lit. Zeitung 1905, Nr. 3) noch weitere Zweifel geltend macht. Jedenfalls aber ist die Frage in diesen beiden neuesten Schriften mit so umfassender Gelehrsamkeit und unbefangener Kritik untersucht, daß die Zugrundelegung ihrer Ergebnisse eine sichere Basis für die weitere Erörterung gibt.

Bei dieser Erörterung bleibt es freilich eine Schwierigkeit, daß es kaum einen Forscher gibt, welcher beide Gebiete, die buddhistische Literatur und die neutestamentliche Theologie, in gleicher Weise beherrscht. Aber mit Recht weist Seydel (1882 S. V) darauf hin, daß bei der jetzigen Spezialisierung der Wissenschaften zusammenfassende und vergleichende Arbeiten in Gefahr sind, ganz zu unterbleiben, wenn nicht solche sie unternehmen, die nicht Spezialisten sind, und Oldenberg (Theol. Lit. Zeitung 1903, Nr. 3) will die Entscheidung bei Ent-

lehnungsproblemen dem Kenner der Religion überlassen, welche nach Lage der Dinge die entlehrende sein würde, weil aus ihrem Geist zu entscheiden ist, ob die fragliche Erscheinung auch ohne Entlehnung hinlänglich sich erklären lasse oder ob die Konfiguration dieser Erscheinungen der Ansicht Gewicht verleiht, daß fremdartige Elemente beigemischt sind.

Hatte Seydel als kritische Grundsätze aufgestellt: „Übereinstimmung legt den Gedanken an Entlehnung nahe, wenn der gemeinsame Zug auf einer der beiden Seiten unerklärlich, auf der andern dagegen ganz passend erscheint“ und: „Scheinbar zufällige Übereinstimmung unbedeutender Einzelheiten und ihr wiederholtes Vorkommen hat große Bedeutung für die Frage der Entlehnung“, so weist van den Bergh bei Anerkennung dieser Grundsätze doch darauf hin, daß viele der früher beigebrachten Parallelen aller Beweisraft entbehren, weil sie sich entweder aus der Gleichheit der Umstände, unter denen sie beiderseits entstanden sind, oder aus der gleichen Phase religiöser Entwicklung des Christentums und Buddhismus, ja manchmal sogar aus allgemein menschlichen Gründen, erklären lassen, so daß ohne Zweifel viele Übereinstimmungen im Leben Jesu und Buddhas dem gleichartigen geistigen Milieu zugeschrieben werden können, worin beide aufgetreten sind.

Auffallend findet van den Bergh die Übereinstimmung folgender neutestamentlicher Geschichten mit indischen Legenden: Simeon im Tempel, der zwölfjährige Jesus, die Taufe Jesu, die Versuchung, die Seligpreisung der Mutter Jesu, das Scherflein der Witwe, das Wandeln auf dem Meer, die Samariterin am Brunnen, der Weltbrand. Zweifelhaft hingegen scheint ihm die Übereinstimmung oder Ähnlichkeit in den Geschichten: Die Verkündigung Mariä, die Erwählung der Jünger, Nathanael, der verlorene Sohn, der Blindgeborene und die Verkürung auf dem Berge. — Anders gruppiert Pfeleiderer, indem er seiner Aufgabe gemäß das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtliche Beleuchtung stellt und dementsprechend Christus als Gottessohn, als Überwinder des Satans, als Wunderheiland, als Todesüberwinder und Lebensvermittler und als König der Könige betrachtet, wobei dann neben anderen ähnlichen heidnischen Vorstellungen besonders auch die buddhistischen Parallelen angeführt und nach ihrer Einwirkung auf die Gestaltung des Christusbildes gewürdigt werden.

II.

Am glaublichsten erscheint buddhistische Einwirkung auf die Gestaltung der Kindheitsgeschichte Jesu, während sein späteres Leben bis hin zu seinem Leiden und Kreuzestod immer weniger Parallelen zu dem Leben Buddhas darbietet. Die Kindheitsgeschichte Jesu hat, wie das Evangelium Marci zeigt, nicht zur ursprünglichen evangelischen Verkündigung gehört. Auch das Johannes-Evangelium gedenkt ihrer nicht. In den apostolischen Briefen tritt sie ganz zurück. So scheint die Überlieferung für diesen Abschnitt des Lebens Jesu fremdartigen Einflüssen in stärkerem Maße ausgesetzt als die Zeit seines öffentlichen Wirkens und seines Leidens, deren Zeugen seine Jünger waren.

Die Hauptquelle für die Geburtsgeschichte und Jugendzeit Buddhas bis hin zu seiner ersten Verkündigung in Benares ist der *Lalita Vistara*. Foucaur, der in den „*Annales du Musée Guimet*, Tom VI, Paris 1834“ eine französische Übersetzung des *Lalita Vistara* gegeben hat, übersetzt das Wort „*developpement des jeux*“, genauer „Ausführlich dargestellte Handlung“, „das Buch der Wandlungen“; in einer chinesischen Übersetzung heißt es „Das heilige Buch der Taten Buddhas“. Seydel setzt seine Entstehung in die Zeit zwischen 10 und 45 n. Chr. Schon die um das Jahr 67 n. Chr. ins Chinesische übersetzte Gestalt des Buches war eine „erweiterte“; denn während die ursprüngliche Gestalt mit der ersten Predigt Buddhas in Benares abschloß, fügt diese einige Kapitel über den Ausgang seines Lebens hinzu.

Ausführlich erzählt *Lalita Vistara* von den Vorbereitungen im Himmel für die Geburt des Buddha. (Foucaur S. 74 u. f.) Die Familie, welche gewürdigt werden soll, daß der Bodhisattva, d. h. der künftige Buddha, ihr angehöre, muß 64 ausgezeichnete Vorzüge, und die Frau, aus deren Schoß er geboren werden soll, muß ihrerseits noch deren 32 haben, welche, die einen wie die andern, sämtlich aufgeführt werden. Ehe der Bodhisattva den Himmel verläßt, versammelt er die hundertausende von Göttern und Göttersöhnen, die anbetend sich vor ihm niederwerfen, und belehrt sie über die 108 leuchtenden Gesezestore. Die Göttersöhne flehen ihn an, daß er den Himmel nicht verlasse, der nach seinem Scheiden seinen Glanz verlieren werde, er aber nimmt seine Tiara vom Haupt und setzt sie seinem Nachfolger Maitrêya auf, der einst nach ihm Buddha werden soll. Auf Erden hatte sich

inzwischen die Königin Maya durch Fasten, aber umgeben von allem Glanz und Reichtum, von Blumen und Vögeln, geschmückt mit den schönsten Festkleidern und Beschmeide bereitet, den Buddha zu gebären. Nach einer Überlieferung war es ein Lichtstrahl, der in den Leib der Maya eindrang, nach einer anderen ein kleiner, weißer Elephant. Ihrem Gemahl, dem König Suddhodana, wird das Ereignis von in der Luft fliegenden Geistern verkündet: „Umgürtet mit Rechtlichkeit und sanfter Barmherzigkeit, angebetet auf Erden und im glänzenden Himmel, verläßt der kommende Buddha die herrlichen Sphären und steigt zur Erde, um von der sanften Maya geboren zu werden“. Als nach zehn Monaten für Maya die Stunde naht, bittet sie den König, nach dem Lustgarten Lumbini in Kapilavastu reisen zu dürfen. Der König läßt zwanzigtausend mit Gold und Perlen geschmückte Elephanten, zwanzigtausend Pferde, weiß wie Schnee und Silber, und zwanzigtausend Kriegsleute zu ihrer Begleitung ausrüsten. Hunderttausend Glocken läuten, als sie allein den schönsten Reisewagen besteigt. Sechzigtausend Frauen, von vierzigtausend Männern ihres Stammes beschützt, ziehen ihr voran. Angelangt im Garten Lumbini nimmt sie Platz unter dem schönsten aller Bäume, der grüßend seine Zweige neigt. In diesem Augenblick verläßt der Buddha ihren Schoß durch die rechte Seite. Die Gottheiten der vier Himmelsrichtungen nehmen ihn in Empfang, mehrere hunderttausende Gottesesöhne baden ihn, er aber, auf einer großen Lotusblume sitzend, blickt umher nach den zehn Punkten des Weltraumes mit dem Blick eines Löwen, mit dem Blick eines großen Mannes, und mit lauter Stimme verkündet er seine Erhabenheit über alle Götter und die nahende Erlösung. Fünf Tage nach der Geburt kommen die Brahmanen der Stadt zusammen, und der Knabe empfängt nach übernatürlicher Eingebung den Namen Siddharta, d. h.: Er, der in allen Dingen erfolgreich ist. Am siebenten Tag nach seiner Geburt stirbt seine Mutter, und ihre Schwester, eine Nebenfrau des Königs, vertritt an ihm Mutterstelle.

Die Verschiedenheit der Geburtsgeschichte Buddhas und Jesu ist groß. Zwar Stir macht darauf aufmerksam, daß die Geburt eines von einem heiligen Geist empfangenen Kindes hier wie dort durch Engel angekündigt werde, und daß, wie Buddha, so auch Jesus aus einem Königshause stammt, aber Seydel beginnt sein Kapitel „Bethlehem“ mit dem Satz: „Wir haben nicht nur Parallelen, auch Kon-

trafte zu verzeichnen"; doch bemerkt er, daß auch der Geburtsort Buddhas, Kapilavastu, bei der Beratung im Tuschita-Himmel über den Ort der Geburt wegen seiner Erbauung zur Erinnerung an den Büßer Kapila gepriesen werde als „die große Stadt der Wesen, welche des Heiles Wurzeln angepflanzt.“ Auch van den Bergh will die Ähnlichkeit einer Verkündigung der Geburt Jesu an Maria (Luk. 1,29 bis 33) und die Deutung eines Traums der Mutter Buddhas auf die Geburt eines Wunderkindes nicht aus Entlehnung erklären, aber er führt, wenn auch als einzige konkrete Einzelheit, welche den Gedanken an eine Entlehnung erwecken könnte, an, daß in der tibetanischen Redaktion des Lalita Vistara der Bemerkung der Brahmanen: „Rein Unglück ist hier für die Familie“ die biblischen Worte des Engels an Maria „Fürchte dich nicht, Maria“ entsprechen, doch wage er einer solchen Übereinstimmung keine Bedeutung beizumessen.

Besondere Wichtigkeit hingegen wird der Übereinstimmung der Geschichte Simeons im Tempel mit dem Besuche Asitas im Königspalaste beigelegt. (Lalita Vistara, bei Foucaux S. 91—101). Asita, ein Asket, der die acht magischen Eigenschaften erreicht hat, daß er die Himmel besuchen kann, hat dort erfahren, daß in der Welt ein mächtiger Buddha geboren sei. Mit seinem göttlichen Auge die Welt überschauend, faßt er das Königreich Indien ins Auge und sieht in der großen Stadt Kapilavastu, im Palast des Königs Suddhodana, das Kind im Schein des hellen Glanzes reiner Taten und von aller Welt angebetet, während ein Heer himmlischer Geister das Lob Buddhas sang. So läßt er sich mit Hilfe seiner Kraft in Kapilavastu nieder. Im Königspalast angekommen spricht er: „Rajah, dir ist ein Sohn geboren, ich will ihn sehen“. Der König ließ den Prinzen, reich gekleidet, bringen, damit er den Brahmanen verehere; dieser aber stand von dem Thron, auf welchem er saß, auf und beugte sich mit über seinem Haupt gefalteten Händen vor dem erwählten Buddha zum Boden nieder, und auch der König beugte sich vor seinem Sohn. Zwei- unddreißig körperliche Merkmale und vierundachtzig Zeichen zweiter Art, die den Knaben als den künftigen großen Mann kennzeichnen, führt Asita an. Plötzlich aber begann der Asket zu weinen. Bestürzt frugen die Leute des Königs: „Hängt ein Unglück über dem Kinde unseres Herrschers?“ er aber antwortete: „Über ihm hängt kein Unglück; er ist dazu bestimmt, der Buddha zu werden“. Warum weinst

du dann? „Weil ich alt und gebrechlich bin und die Herrlichkeit seines Buddhatus zu sehen nicht erleben werde; darum weine ich“. Stir findet: „Die Ähnlichkeit dieser beiden Erzählungen ist einfach verblüffend“. Aber die Verschiedenheit besteht nicht nur im Kolorit Indiens und Israels, auch in der Denkungsart Asitas, der weint, weil er die Herrschaft Buddhas nicht erleben wird, und Simeons, der Gott dankt, daß seine Augen den Heiland noch geschaut haben. Was ist natürlicher, als daß die Begegnung der alten und neuen Zeit in einem Greise und in dem neugeborenen Kinde sich darstellt; was menschlicher, als daß der Greis das Kind auf seine Arme nimmt. Von dem Verdacht van den Berghs gegen die biblische Geschichte, die ohne zwingende alttestamentliche Vorschrift das Jesuskind in den Tempel bringen lasse, nur damit dort die Bewegung mit Simeon möglich werde, sagt Oldenberg (Theol. Lit. Zeitg. 1905, Nr. 3), daß er die Poesie der alten Erzählung allzugewaltsam mit den Maßstäben der Prosa des Kleinlebens messe.

Eine Parallele zum Bethlehemitischen Kindermord wird von Stir angeführt, freilich nur nach dem späten Abhinischtramana-Sutra, welches Beal aus einer chinesischen Version des 6. Jahrhunderts n. Chr. als „The romantic Legend of Sākya Buddha“ übersetzt hat. Dem König Vimbisara wird von der Geburt eines Knaben gemeldet, dem die Brahmanen das Heroskop gestellt haben, daß er entweder ein mächtiger Herrscher oder ein Buddha sein werde. Den Rat, ein Heer zu senden, um das Kind zu vernichten, weist Vimbisara zurück. „Sprecht nicht also; wenn das Kind ein Chakravati Raja (mächtiger Herrscher) wird, wird er ein gerechtes Szepter führen, und wir müssen ihm gehorchen; wenn er aber der mächtige Buddha wird, dessen Liebe und Erbarmen alle Menschen erlöst, dann müssen wir seine Schüler werden“. Herodes und Vimbisara haben wenig Ähnlichkeit miteinander. Auch Seydel sagt (S. 143): „Eigentliche Parallelen zum Kindesmord von Bethlehem finden sich im Buddhismus nicht“.

Wie zur Kindheitsgeschichte Jesu die Erzählung vom zwölfjährigen Jesus im Tempel unter den Schriftgelehrten gehört, so wird auch von Buddha erzählt, daß er gelehrter war als seine Lehrer. Lalita Vistara erzählt (Foucaux, S. 106—109): Sechzigtausend junge Mädchen, die in derselben Nacht wie Buddha geboren waren, wurden

ihm zur Umgebung und Dienst gegeben. Die Ältesten der Familie Sakya erklärten für nötig, daß der junge Prinz zum Tempel der Götter geführt werde. Da befahl der König, daß alle Straßen der Stadt, durch welche der Wagen fahren werde, geschmückt werden sollten. Alle, die nicht Glück bringend sind: Lahme, Buckliche, Taube, Blinde, Stumme, Mißgestaltete werden entfernt. Die Brahmanen sollen Gebete sprechen, alle Glocken läuten. Als man den jungen Prinzen schmückte, fragte er seine Pflegemutter Maha Pradjâpati Gautamisna, ohne mit der Wimper zu zucken, mit freundlichster Stimme: „Mutter, wohin will man mich führen!“ Sie spricht: „Zum Gotteſtempel, mein Sohn.“ Da lächelte der junge Prinz und sprach: „Als ich geboren wurde, wurden die dreitausend Welten erschüttert, und die hohen Götter neigten ihr Haupt zu meinen Füßen. Welcher andere Gott ist größer, als ich, daß du mich zu ihm führst? ich bin Gott über alle Götter; kein Gott ist mir gleich, wie gäbe es einen über mir. Aber um dem Brauch der Welt mich anzubequemen, darum, o Mutter will ich gehen. Werden sie meine übernatürliche Verwandlung sehen, so wird die entzückte Menge mit Ehren mich umgeben, Götter und Menschen werden sich vereinen, zu sagen: er ist Gott durch sich selbst.“ Kaum aber hatte der Bodhisattva den Fuß in den Tempel gesetzt, so erhoben sich die Götterbilder Civa Skanda, Brahma und die andern Götter von ihren Plätzen und stürzten ihm zu Füßen, und Götter und Menschen nach Hunderttausenden erfüllten mit dem Schrei der Bewunderung und Freude die Stadt. Blumen regneten vom Himmel, hunderttausend Musikinstrumente erklangen, ohne berührt zu sein, und alle Götter priesen Buddha.

Weiter berichtet Lalita Vistara von der Weisheit des Kindes (S. 113—117). Umgeben von zehntausend Kindern, mit zehntausend Wagen voll Lebensmitteln, Gold und Silber, beim Klang von achthunderttausend Musikinstrumenten, unter Blumenregen, von achttausend zuschauenden Töchtern der Götter begleitet, betritt der Bodhisattva den Schreibsaal. Der Lehrer kann den Glanz und die Majestät nicht ertragen und fällt vor ihm mit dem Gesicht zur Erde. Der Bodhisattva fragt den Lehrer, welche von den vierundsechzig Alphabeten, die er namentlich anführt, er ihn lehren wolle. Als dann die vielen Tausende von Kindern, die mit ihm gekommen sind, die Buchstaben lernen sollen, vermögen sie es in vollendeter Weise durch den Segen der Gegenwart Budd-

has, der nur zu diesem Zweck in die Schule gegangen war und der die Gelegenheit benutzte, bei jedem Buchstaben eine der heiligen Lehren seines Gesetzes kund zu tun.

Auch er wurde einst vermisset. Nach der Einleitung zu den Dschatattas, den Erzählungen seiner früheren Daseinsformen vor seiner irdischen Geburt, geschah es bei einem Feste, bei dem jährlichen Pflügen des Königs mit goldenem Pfluge. Lalita Vistara S. 118—123 erzählt: Eines Tages ging der junge Prinz mit Söhnen der Räte seines Vaters, ein Bauerndorf zu besuchen. Nachdem er die Arbeit betrachtet hatte, setzte er sich allein unter einen Baum, mit gekreuzten Beinen. Der König vermisset ihn, suchte ihn und fand ihn versunken in Betrachtung im sich gleichbleibenden Schatten des Baumes, umgeben von fünf Heiligen, glänzend vom Licht der Majestät, wie der Mond inmitten der Sterne. Er aber sprach zu seinem Vater: „Laß sein das Acker, o mein Vater, und suche höher. Bedarfst du Gold, ich lasse es regnen; bedarfst du Kleider, ich gebe sie dir; was du sonst bedarfst, ich lasse es regnen.“ Dann kehrt er zurück, aber im Geiste beschäftigt, sein väterliches Haus zu verlassen.

Unverkennbar sind zwischen der Geburts- und Kindheitsgeschichte Buddhas und Jesu Ähnlichkeiten, aber sie haben ihren Grund nicht in Entlehnung, die für keine der oben angeführten biblischen Geschichten bisher literarisch nachgewiesen ist, sondern in der Übereinstimmung buddhistischen und christlichen Glaubens an die übernatürliche Geburt eines heiligen Kindes. Diese konnte der Glaube sich nicht anders vorstellen als umgeben von außerordentlichen Ereignissen und himmlischen Erscheinungen, und darum finden sie sich hier wie dort, teils übereinstimmend, teils abweichend, bedingt durch die Ähnlichkeit der Vorstellungswelt und die Verschiedenheit volkstümlicher Darstellungsweise. Mit Recht sieht Psleiderer deshalb von den kleinen Ähnlichkeiten in den Berichten, denen eine viel größere Zahl von Unähnlichkeiten, die unerwähnt bleiben, gegenübersteht, ganz ab und betont nur den großen gemeinsamen Gedanken beider Religionen, nämlich den Glauben an die übernatürliche Geburt beider Religionsstifter, die Menschwerdung göttlicher Wesen, an die hier wie dort geglaubt wird. Gewiß ist die Vorstellung von Götteröhnen im Heidentum weit verbreitet, auch finden sich auffallende Parallelen in heidnischen Sagen zur jungfräulichen Geburt, aber damit wird doch nur der allgemein menschliche Glaube an die Offenbarung Gottes in der Menschenwelt bezeugt.

Der Annahme, daß der Glaube an die Jungfrauengeburt Jesu aus heidnischen Vorstellungen übernommen worden sei zu der Zeit, als die Evangelien des Matthäus und Lukas entstanden sind, widerspricht, wie auch Harnack anerkennt, die ganze älteste Traditionsbildung der Christenheit. Eine Übereinstimmung findet Pfleiderer aber auch darin, daß nach der Buddhalegende die stehende Bezeichnung für das, den einzelnen Inkarnationen vorausgesetzte himmlische Wesen des Buddha „Mensch, edler Mensch, großer Mensch, siegreicher Herr“ sei, ebenso wie nach der jüdisch apokalyptischen Vorstellung der präexistente Messias als „Menschensohn“ oder „Mensch“, bei Paulus als „zweiter Mensch vom Himmel“, in den Evangelien als „Menschensohn“ bezeichnet werde. Auch die gnostische Lehre von den verschiedenen Menschwerdungen der himmlischen Geister in Adam, den Patriarchen und Jesus habe so auffallende Verwandtschaft mit der indischen Lehre, daß darin ein direkter Zusammenhang kaum zu bezweifeln sei. Hier aber gerade scheidet sich die buddhistische und die christliche Vorstellung. Nach dieser wird Gott in Christo Mensch, nach jener ist Buddha vor seiner irdischen Geburt ein Mensch, wenn auch ein vollkommener, aber kein göttliches Wesen, jedenfalls nicht Gott im höchsten Sinne des Wortes, für den der Buddhismus überhaupt keinen Raum hat. So ergibt sich hier statt einer Ähnlichkeit eine wesentliche Verschiedenheit, die nur durch kleine, scheinbare, äußerliche Ähnlichkeiten verdeckt wird.

Eine zweite Gruppe von Parallelen faßt Pfleiderer zusammen unter der Überschrift „Christus als Überwinder Satans.“ Auch die Taufe Jesu, als die Weihe zu seinem prophetischen Amt und Kampf, könnte nach van den Bergh hier eine Stelle finden, der bei ihr einen Anklang an eine buddhistische Überlieferung findet, zwar nicht nach der biblischen Darstellung, aber nach der des „Hebräer-Evangeliums.“ Nach diesem sind es Familienglieder Jesu, die ihm raten, sich taufen zu lassen, während er selbst dies für unnötig erachtet. Diesen Zug im Hebräer-Evangelium hält van den Bergh für älter, authentischer als die biblische Darstellung, darum weil er zu einer mehr natürlichen Auffassung von der Person Jesu, zu einer naiveren Form der Evangelien-Darstellung und zu dem sonstigen Verhalten seiner Verwandten passe. Auch entspreche er jenem oben erwähnten Besuch des Bodhisattva im Tempel in Unbequemung an den Brauch der Welt. Wie dieser den Gang zum Tempel, so halte

Jesus den Gang zum Jordan für unnötig, während beide dem Verlangen der Ungehörigen sich fügen. Nur habe der Evangelist aus der Ablehnung Jesu eine Weigerung Johannes des Täuflers gemacht. Aber zwischen der hochmütigen Frage des Bodhisattva und dem demütigen Verhalten Jesu bei seiner Taufe ist wenig Ähnlichkeit, während die anfängliche Weigerung Johannes des Täuflers, Jesum zu taufen, ihren Grund hat in Überzeugung von der Reinheit Jesu.

Weit begründeter scheint die Parallele und möglicherweise die Entlehnung in der Versuchung Jesu. Lalita Vistara erzählt (S. 257—286): Mara, der Böse, hatte einen Traum von sechsunddreißig schreckhaften Gesichtern, die ihn und sein Reich bedrohten. Er ruft sein Heer auf gegen den Mann, der allein unter dem Baume sitzt. Die Dämonen raten ihm von diesem vergeblichen Kampf ab. Er aber sammelt um sich zahllose, scheußlich gestaltete Wesen, die mit ihren Geschossen, Baumstämmen und Bergen, die mit Rosenkränzen von Schädeln und abgehackten Fingern behängt sind, den Bodhisattva erschrecken sollten. Aber als dieser nur sein Haupt, gleich einem erblühten Lotus von hundert Blättern, schüttelt, flieht Mara, und die Geschosse, die sein Heer gegen jenen schleudert, verwandeln sich in Blumen. — Aber Mara läßt nicht ab, sondern spricht zu seinen Töchtern: „Geht und gewinnt den Bodhisattva; seht, ob er unempfindlich ist für Liebesleidenschaft.“ Auf zweiunddreißig Weisen, die in sinnlichster Beschreibung ausgeführt werden, zeigen sie ihm durch Enthüllen und Verhüllen die Zaubermacht des Weibes; alle Verführungskünste wenden sie an; aber vergeblich. Die acht Gottheiten des Bodhibaumes preisen den Bodhisattva und höhnen Mara. — Noch ein drittesmal versucht der Böse seine Macht; aber der Bodhisattva schlägt nur leise mit der Hand auf die Erde und vor dem Ton, der wie Erz klingt, weicht der Versucher. — Anders erzählt Lillie (Buddhism in Christendom), die Versuchungsgeschichte: Plötzlich erschien Mara, der Böse, in der Luft und rief Buddha zu: „Führe nicht das Leben eines Yogi. In sieben Tagen sollst du Herr der Welt sein.“ Aber Buddha weigerte sich tapfer, trotzdem er durch den magischen Einfluß des Bösen eine sonderbare Sehnsucht hatte, nochmals die Stadt seines Vaters zu besuchen. Er kämpfte gegen dieses Verlangen, als sich plötzlich durch ein mächtiges Wunder des Versuchers die Erde umdrehte wie

ein Töpferrad. Da fielen die traurigen Augen Buddhas auf die hohen Türme und glänzenden Lichter der großen Stadt, die schlafend im Mondenschein vor ihm lag. Der heilige Mann zauderte, widerstand jedoch dem Versucher und ritt weiter auf Vaisali zu. Hier lebte ein heiliger Mann, Urâta Kalama; Buddha sagte zu ihm: „Bei dir, Urâta Kalama, muß ich eingeweiht werden, wie man nach Brahma sucht.“ Sechs Jahre lang saß Buddha mit gekreuzten Füßen und suchte die Visionen des höheren Buddhismus und die magischen Kräfte zu erlangen. Als er 47 Tage und Nächte gefastet hatte, ohne auch nur einen Bissen Nahrung zu sich zu nehmen, erschien Mara bei ihm, um ihn zum zweiten Male zu versuchen. „Süßes Geschöpf,“ sagte der Versucher, „du bist deiner Todesstunde nahe; opfere und isß einen Theil davon, um dein Leben zu retten.“ Buddha antwortete: „Tod ist das unvermeidliche Ende des Lebens. Warum sollte es mir einfallen, den Tod zu vermeiden? Wer in der Schlacht fällt, ist edel. Wer besiegt ist, ist so gut wie tot. Dämon, bald werde ich über dich triumphieren.“ —

Van den Bergh erkennt an, daß die Ähnlichkeit in den Versuchungen Buddhas und Jesu sich nicht auf die Versprechungen Satans bezieht, sondern nur auf die äußern Umstände, gleichsam auf den Rahmen der Geschichte; doch macht er mit Seydel auf ein einzelnes Wort aufmerksam, das ihm wichtig erscheint. Buddha sagt einmal von sich: „Löwen und Tiger zog ich durch die Kraft der Freundschaft zu mir herbei. Von Löwen und Tigern, von Pantheren, Bären und Büffeln, von Antilopen, Gazellen und Ebern umgeben weilte ich im Walde“, und nach einem andern Bericht über die Versuchung Buddhas kommen die Tiere herbei, dem Sieger zu huldigen. Nun schließt Matthäus seinen ausführlichen Bericht über die Versuchung Jesu mit den Worten: „Da verließ ihn der Teufel, und siehe da traten die Engel zu ihm und dienten ihm“, Markus aber faßt die ganze Erzählung kurz zusammen in die Worte: „Und bald trieb ihn der Geist in die Wüste; und war allein in der Wüste vierzig Tage und ward versucht von dem Satan und war bei den Tieren, und die Engel dienten ihm.“ Dies Wort „und war bei den Tieren“ findet van den Bergh in der biblischen Geschichte so unmotiviert, daß es nur eine Reminiscenz aus der Versuchung Buddhas sein könne. Aber genau genommen werden, wie Oldenberg (Theol. Lit. Zeitg.)

das Zitat berichtigt, im Kariga-Pitaka jene Worte, daß er Löwen, Tiger und andere Tiere durch die magische Kraft der Freundschaft zu sich zog und daß er mit ihnen im Walde weilte, nicht von Buddha, sondern von einem schwarzen Stier (?), der eine frühere Daseinsform Buddhas im Seelenwanderungslaufe war, erzählt. Bei Markus hingegen ist der Zusatz „und war bei den Tieren“ nur als eine Ausführung der Worte: „und er war in der Wüste“ zu verstehen. Hier gilt das Wort Oldenbergs: „Philologischer Spürsinn sollte uns nicht hindern, das Einfache einfach zu nehmen“. Seydel findet außerdem in der Versuchungsgeschichte Jesu das Fasten befremdend, während es für Buddha naturgemäß, unvermeidlich, durch seine brahmanischen Religionsgrundlagen erklärt sei; darum könne es nur von Buddha auf Jesus übertragen sein. Aber das Fasten Jesu hängt mit seinem Aufenthalt in der Wüste auf das natürlichste zusammen, während die Entsagung und Weltverachtung Buddhas, auch nachdem er das Törichte des Fastens erkannt hat, bis in das Widerliche geht: er bedeckt sich mit den Lumpen einer ausgescharreten Bettlerleiche.

Gewiß fehlt es auch bei der Versuchungsgeschichte Buddhas und Jesu nicht an Ähnlichkeiten. Bei beiden geht eine Verherrlichung voran, bei Buddha unter dem Bodhibaum, bei Jesus am Jordan bei der Taufe. Die Versuchung findet in der Einsamkeit statt. Der Hunger, eine Folge langen Fastens, gewährt dem Bösen einen Angriffspunkt. Der Teufel zieht unverrichteter Sache ab; er wartet auf eine günstigere Zeit. Dem Sieger wird gehuldigt. Sollte der Bodhisattva zum Buddha, zum vollkommen Vollen deten, werden, dann mußte er durch Versuchung hindurchgehen und in ihr sich bewähren. Was Jesus erlebt hat an Versuchung, die ihm verliehenen Wunderkräfte zu gebrauchen zu eigenem Nutzen, Anhänger zu gewinnen durch ein Schauwunder, ja die Welt zu gewinnen durch eine Beugung vor dem Bösen, und wär's auch nur zum Schein, dem hat er in der Versuchungsgeschichte, wie er sie seinen Jüngern erzählt hat, anschauliche Gestalt gegeben. Daß solche Versuchung eintritt nach Momenten der Erhöhung, daß sie geschieht in der Einsamkeit, daß sie eintritt, wenn durch die Umstände ein besonderer Angriffspunkt gegeben ist, daß auf die bestandene Versuchung auch wieder ein Gefühl der Erhebung, des Sieges und der Stärkung folgt, das liegt alles in der Natur des Vorgangs, so daß auch hier die Ähnlich-

keit der Versuchungen, die in Einzelheiten vorhanden ist, in anderem aber stark abweicht, auch ohne Entlehnung aus den gleichen Lebensumständen sich erklärt.

Auch Seligpreisungen, die den Eingang der Bergpredigt Jesu (Matth. 5,1—10) bilden, hat Buddha noch unter dem Bodhibaum gesprochen. „Wer das Gesetz gehört hat, wer ein Sehender geworden ist, wer sich in der Einsamkeit gefällt, der ist glücklich. Gebunden an das Dasein inmitten lebender Kreaturen und doch nichts Böses tuend, der ist glücklich in der Welt. Ist er dazu gelangt, sich zu erheben über das Laster, frei von Leidenschaften, glücklich ist er in der Welt. Wer die Selbstsucht und den Stolz überwunden hat, der ist zur höchsten Glückseligkeit gelangt“ (Rqya 355). Auch wenn man statt „glücklich“ „selig“ übersetzt und das Wort an den Anfang des Satzes stellt, darf die gleiche Form der Seligpreisung doch nicht über die trotz einzelner Anklänge verschiedene Grundstimmung und Hoffnung des Buddhisten und des Christen täuschen.

Bei den Wundererzählungen sieht Seydel die Ähnlichkeit nicht in den Wundern selbst, sondern in dem Verhalten der beiden Wundertäter denen gegenüber, welche Wunder fordern, doch erkennt er als Verschiedenheit an, daß das Christentum das Wunder in den Dienst des sittlichen Tuns stelle, während im Buddhismus das Mirakel sich breit mache. Van den Bergh findet zu den Wundern Jesu in der buddhistischen Legende nur eine Parallele; sie betrifft das Wandeln Jesu, der dem sinkenden Petrus die rettende Hand reicht, auf dem Meer. (Matth. 14,25—33). In dieser Geschichte sieht van den Bergh so viele Widersprüche, daß sie ihm aus verschiedenen Geschichten ungeschickt zusammengearbeitet scheint, während die ähnliche Geschichte, welche von einem buddhistischen Laienbruder erzählt, der in ekstatisches Sinnen über Buddha versunken in den Fluß geht, erst in der Mitte die Wellen merkt, anfängt zu sinken, aber durch erneute Ekstase wohlbehalten an das jenseitige Ufer kommt, in Indien, wo zu der Glaubenskraft notwendig die Wundermacht sich gesellt, ihm kein Befremden erregt, so daß die „Petrus-Anekdote“, „wenn auch natürlich nicht direkt“ nach seiner Meinung einem indischen Gedankenkreis entlehnt ist. Übrigens findet sich die Geschichte jenes ekstatischen Laienbruders in der Einleitung zu einem der Dschâtakas, volkstümlichen Erzählungen, die erst in späterer Zeit eine buddhistische Überarbeitung erfahren haben. Für

die Wundertätigkeit beider hebt Pfeleiderer noch hervor, daß auch in der buddhistischen Legende, ebenso wie in den Evangelien, Wunder des Wissens eine hervorragende Rolle spielen, denn Buddha kenne nicht nur seine eigenen vorirdischen Lebensläufe, sondern durchschaue auch die Gedanken der andern. Auch einige Heilungswunder Buddhas führt er an, doch beschränkt sich die Ähnlichkeit auf das Allgemeine der Wunderkraft, ohne Übereinstimmung einzelner Züge, so daß Entlehnung hier nicht behauptet wird.

Als eine Parallele allerersten Ranges bezeichnet Seydel die Übereinstimmung der Seligpreisung der Mutter Jesu in dem Ruf jenes Weibes im Volk (Luk. 11,27): „Selig ist der Leib, der dich getragen hat, und die Brüste, die du gesogen hast“, mit dem Ruf einer edlen Jungfrau, die entzückt ist von Buddhas Schönheit und Majestät:

„Die Mutter ist fürwahr selig,
Der Vater ist fürwahr selig,
Die Gattin ist fürwahr selig,
Die einen Mann wie diesen hat.“

Auch van den Bergh hält die Übereinstimmung dieser buddhistischen Erzählung in der Nidānakathā, einem vorchristlichen kanonischen Werke der südlichen Buddhisten, mit der biblischen Stelle, in welcher er den rechten Anlaß zum Ausruf des Weibes vermißt und in der er die Erwiderung Jesu: „Ja, selig sind, die Gottes Wort hören und bewahren“, unmotiviert findet, für so gewichtig, daß ihm hier die Vermutung indischer Beeinflussung der neutestamentlichen Stelle gerechtfertigt erscheint. Aber die Stimmung jener Jungfrau von ihrer Burg und die Empfindung, in der jenes Weib im Volke den Ausruf tut, sind grundverschieden.

Auch für das Gespräch Jesu mit der Samariterin am Brunnen (Joh. 4) soll sich in einer buddhistischen Erzählung das Vorbild finden. Im Diryāvadana f. 217a (bei Bournouf, Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien, Paris 1844) wird erzählt: Eines Tages begegnete Ananda, der vertrauteste Jünger Sākyamunis, nach langer Wanderung einem jungen Tschandala-Mädchen, das Wasser schöpfte, und bat es um einen Trunk. Das Mädchen, fürchtend ihn durch ihre Berührung zu verunreinigen, macht ihn aufmerksam, daß sie in der Rasse der Tschandala geboren und ihr nicht erlaubt sei, sich einem Mönch zu nähern. Aber Ananda antwortete ihr: „Meine Schwester, ich frage Dich nicht nach Deiner Rasse, noch nach Deiner Familie, ich bitte

Dich nur um Wasser, ob Du mir welches geben kannst.“ Nach einer chinesischen Redaktion dieser Geschichte verliebt sich das Mädchen in Ananda, ihre Mutter bringt den Jünger durch ihre Zauberkunst in Gefahr, aus welcher der Meister ihn rettet. Da das Mädchen den Jünger noch länger mit ihrer Liebe verfolgt, verspricht ihr Buddha selbst seine Vermittelung unter der Bedingung, daß sie zuvor die Haare sich abschneiden lasse. Dabei wird sie durch Buddha bekehrt und zu dem Rang einer Arhât, einer Vollendeten, erhoben.

Van den Bergh findet das Gespräch in Indien völlig motiviert, während ihm die entsprechende biblische Erzählung aus verschiedenen, logisch wenig zusammenhängenden Überlieferungen zu bestehen scheint, auch nicht dem Verhältnis der Juden zu den Samaritern in der Zeit Jesu angemessen sei. Aber abgesehen davon, daß die buddhistische Erzählung sich auf Ananda und nicht auf Buddha bezieht und daß sie in ihrem weiteren Verlauf keinerlei Ähnlichkeit mit der biblischen Geschichte hat, ist der Umstand, daß, sei es Ananda sei es Jesus, von einer wasserschöpfenden Frau oder einem Mädchen nach heißer Wanderung einen Trunk Wasser erbittet, etwas so natürliches, daß kein genügender Grund ist, die Selbständigkeit beider Berichte zu bezweifeln.

Van den Bergh macht weiter auf die Ähnlichkeit in der Geschichte vom Scherflein der Witwe (Mt. 12, 41—44 und Lk. 21, 1—4) mit der Geschichte in einer chinesischen Übersetzung des Buddhaischarita des Uraghosa, der im ersten Jahrhundert n. Chr. lebte, aufmerksam, die ihm darum wichtig scheint, weil im griechischen Text des Neuen Testaments, den Luther mit „Scherflein“ übersetzt, „zwei Pfennige“ stehen und auch in der buddhistischen Geschichte eine Witwe „zwei“ Kupferstücke opfert, die sie vorher auf dem Mist gefunden hat. Ihre Bitte, daß ihre gute Tat belohnt werden möge, wird erfüllt, denn auf dem Heimweg begegnet ihr der König des Landes, welcher von dem Begräbnis seiner Frau kommt, und erhebt sie zu seiner Gemahlin. Der Gedanke, daß Arme manchmal mehr geben als Reiche, kommt in buddhistischen Quellen öfter vor: so füllt eine arme Frau den Almosentopf Buddhas, den reiche Leute nicht mit zehntausend Scheffeln füllen konnten, mit einer Hand voll Blumen. Aber die Ähnlichkeit der beiden Geschichten besteht doch nur darin, daß eine arme Frau hier wie dort „zwei“ kleine Münzen opfert, wobei noch nicht aus-

gemacht ist, ob die biblische Geschichte (nach Lukas: „zwei Scherflein, die machen einen Heller“) nicht an eine Münze denkt.

Besonderen Wert legt van den Bergh auf die Übereinstimmung der neu von ihm gefundenen Parallele zwischen 2. Petr. 3 und einer Stelle im Nidanakathā, die beide vom Weltbrand, der Zerstörung dieser Welt durch Feuer, reden, und zwar darum, weil beide den drohenden Untergang der Welt mit der Mahnung zu einem sittlichen Leben in Verbindung bringen, wobei einzelne Ausdrücke, z. B. die Anrede „Geliebte“ im Brief des Petrus und „Freunde“ in der buddhistischen Quelle und die Verklündigung, daß die Elemente „vor Hitze schmelzen werden“, in beiden Stellen fast übereinstimmend lauten. Auch hier scheint ihm die Petrusstelle in ihrem Zusammenhang loser und vielleicht aus einer Überarbeitung erklärlich. Aber die Erwartung eines Weltuntergangs durch Feuer braucht nicht aus indischer Vorstellung in das Neue Testament übernommen zu sein, und die Betonung der Ähnlichkeit in der Anrede zeigt, wie selbst bedeutungslose Anklänge aufgesucht und hervorgehoben werden.

In dem von Pfeiderer für eine treffende Parallele erachteten Bericht über Erwählung von Jüngern durch Buddha und durch Jesus, die beiderseitig zuvor anderen Meistern angehangen haben, findet van den Bergh die Ähnlichkeit viel zu gering, als daß man auch nur eine ganz entfernte gegenseitige Beziehung annehmen könnte.

Die von Seydel nur durch eine Textveränderung in der Geschichte Nathanaels (Joh. 1,47—51) ermöglichte Identifizierung des Feigenbaumes, unter dem Nathanael war, als Jesus ihn sah (nach Seydel: unter dem Jesus war, als er Nathanael sah), mit dem Bodhibaum, unter welchem Buddha die Erleuchtung empfing, erklärt van den Bergh für sehr gewagt, wobei ihm in der biblischen Geschichte nur die Voraussetzung eines als bekannt angenommenen Feigenbaumes auffällig ist.

Auch ein „Verlorener Sohn“ (Luk. 15,11 u. f.) wird in dem an Gleichnissen reichen Saddharma Pundarika-Sutra, dem „weißen Lotus des guten Gesetzes“, einer buddhistischen Schrift aus dem 2. christlichen Jahrhundert, erwähnt. Während Wuttke (Geschichte des Heidentums II, S. 522) die Erzählung für christlichen Ursprungs hält, hielt Foucaux sie als Beweis der Entlehnung für sehr wichtig.

Seydel aber sagt: „Das Gleichnis hat in Wahrheit mit dem christlichen nichts gemein, als daß ein ausgewandeter Sohn verarmt heimkehrt“. In der Tat ist die Tendenz der beiden Geschichten eine ganz verschiedene. Während in der buddhistischen Erzählung der heimgekehrte Sohn in dem inzwischen reich gewordenen Mann seinen Vater nicht erkennt, von diesem zu niedriger Arbeit, Pferde pflegen und Schweine hüten, angehalten, und erst, als er sich bewährt hat, nach fünfzig Jahren beim Tode des Vaters zum Erben eingesetzt wird, zeigt die biblische Geschichte die Barmherzigkeit des Vaters und stellt dem reuigen Sohn den selbstgerechten gegenüber. Trotzdem hält van den Bergh für nicht unmöglich, daß ein indischer Stoff im Evangelium selbständig verarbeitet und zur Illustration einer ächt christlichen Idee verwendet worden sei.

Die Erzählung von der Heilung des Blindgeborenen (Joh. 9,1—5), die eine Parallele im „Lotus“ hat, und in der van den Bergh wiederum eine verwirrende Mischung zweier Gedanken, nämlich der Heilung eines Blindgeborenen und einer Heilung am Sabbat findet, ist von Seydel wegen der in ihr zu Tage tretenden Voraussetzung einer Präexistenz der Seele als indischen Ursprungs erklärt worden, während er den Kern der neutestamentlichen Geschichte nach Joh. 9,39 und 41 in den Worten Jesu sieht, die von der geistigen Blindheit der Pharisäer handeln, entsprechend dem Grundgedanken der buddhistischen Parabel, in welcher ein Blinder zuerst leiblich, dann geistig geheilt wird. Pfeleiderer legt dem Parallelismus dieser Geschichten keine Bedeutung mehr bei, während van den Bergh den Glauben an die Präexistenz der Seele, durch Plato und den Alexandrinismus vermittelt, auch in Israel annimmt, ohne die Möglichkeit zu bestreiten, daß in viel früherer Zeit Indien auf die Lehre von der Seelenwanderung bei Pythagoras eingewirkt habe, und daß diese Einwirkung über Plato und den Alexandrinismus in neutestamentlichen Vorstellungen sich geltend machen können. Aber die Frage der Jünger: „Meister, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, daß er ist blind geboren?“ und die Antwort Jesu: „Es hat weder dieser gesündigt, noch seine Eltern“, hat keineswegs den Glauben an Präexistenz der Seele und die Möglichkeit einer Sünde in dieser Präexistenz zur Voraussetzung. Eher als an Seelenwanderung oder Präexistenz der Seele, die dem orthodoxen Judentum fremd war, könnte man an die Ansicht, der Mensch

könne schon im Mutterleibe sich als Embryo durch böse Affekte versündigt haben, die vom Rabbinismus weiter ausgebildet worden ist, denken.

Die Verklärung Jesu auf dem Berge (Matth. 17,9), die nach van den Bergh in die Periode nach der Auferstehung gehören und von dem Evangelisten antizipiert sein soll, hat zwar auch eine Parallele im Leben Buddhas, der im Maha-Parinibbana-Sutra seinen Jünger Ananda über den leuchtenden Glanz seiner Hautfarbe bei zwei Anlässen belehrt, nämlich in der Nacht, da er die höchste Weisheit erlangte und in der Nacht, da er aus dem Leben scheide, also am Anfang und am Ende seiner öffentlichen Wirksamkeit; aber die Ähnlichkeit beschränkt sich auch nach van den Bergh doch eben nur auf die leuchtende Gestalt des Herrn auf dem Berg kurz vor der Ankündigung seines Todesleidens.

Auch an einem Verräter fehlt es in der buddhistischen Überlieferung nicht. Ein Feind entstand dem Buddha unter seinen Jüngern aus seiner eigenen Verwandtschaft, Devadetta. Vom Geiersberge, dem beliebten Predigtorte Buddhas, wälzt er Steine auf diesen herab, heßt einen wütenden Elefanten auf ihn. Aus Ehrgeiz soll er versucht haben, an Stelle des schon im Greisenalter stehenden Buddha die Leitung der Gemeinde in seine Hand zu bringen. Auch strengere Lebensweise habe er gefordert, um als der Frömmere zu erscheinen und für sich Jünger zu gewinnen, doch ward er, wie das Buddhascharita des Asvaghosha aus dem ersten christlichen Jahrhundert erzählt, in die tiefste Hölle gestoßen. Die Ähnlichkeit Devadettas mit Judas ist sehr gering.

Für den biblischen Glauben an Christus als Todesüberwinder und Lebensvermittler, für seinen sühnenden Tod, seine Auferstehung, Höllenfahrt und Himmelfahrt, die nur Ausdruck für seine „Erhöhung“ sein sollen, für den Glauben an seinen heilbringenden Namen, für die Taufe auf seinen Namen als Bad der Wiedergeburt und für das Essen und Trinken des Herrenmahles führt Pfleiderer zahlreiche Parallelen aus der griechisch-römischen und orientalischen Religionsgeschichte an, aber keine aus dem Buddhismus. Dagegen für „Christus als König der Könige und Herr der Herren“, der als Haupt seiner Gemeinde der Heiland ist, der ihr Heil begründet, ihr Gesetzgeber, dessen Wille Richtschnur ihres Lebens ist, ihr Richter, der einst einem jeden nach seinen Werken vergelten wird, ja der ein Herr ist über alle Welt, findet er in den

überschwänglichen Lobpreisungen Buddhas, wie sie besonders im 23. Kapitel des Lalita Vistara enthalten sind, entsprechende Parallelen. Läßt der Buddhismus das Leben des Einzelnen und so auch das seines Stifters im Nirvana enden, so kann zwar Buddha nicht als der erhöhte und in göttlicher Machtübung fortwährend die Seinigen regierende Herr gedacht werden, aber gleichwohl ist er nach Pfleiderer für die praktische Andacht seiner Gläubigen der raum- und zeitlos gegenwärtige Gegenstand ihrer vertrauenden Liebe. Hier wie überall sei es eben nur das psychologische Bedürfnis des Glaubens nach menschlicher Veranschaulichung des Ewigen, was naturgemäß zu einer irgendwie vorgestellten Apotheose des geschichtlichen Heilandes führe.

Eine Parallele zur Verheißung des Paraklets, des heiligen Geistes als des Trösters und Fürsprechers, sieht Seydel in der späteren Ausbildung der buddhistischen Sage von der Ernennung Maitrejas zu Buddhas Nachfolger, der fünftausend Jahre nach dessen Nirvana sich gleichfalls in den Schoß einer Maya-devi einsenken und ein Buddha werden wird.

Daß die christliche Religion mit der buddhistischen den Missionstrieb gemeinsam hat und beide ihn auf ihre Stifter zurückführen, ist unbestreitbar, aber gewiß kein Beweis der Entlehnung.

Der Tod Buddhas endlich hat mit dem Jesu nichts gemein, so wenig als das letzte Mahl, zu dem Buddha von einem Schmied geladen war und das ihm durch den Genuß von Eberfleisch todbringend wird, mit der Einsetzung des heil. Abendmahls. Erst spätere buddhistische Überlieferung erzählt, um das Allerbarmen Buddhas auch in seinem Tode verbildlicht zu sehen, er habe einer dem Hungertode nahen Tigerin freiwillig seinen Leib zu ihrer und ihrer Jungen Sättigung hingegeben.

Vergleicht Stir auch Lehresätze Jesu und Buddhas, so weist van den Bergh dagegen mit Recht darauf hin, daß die Verwandtschaft der beiden Religionen als universalistische und ethische sehr wohl die Ursache sein kann, daß manche einzelne Aussprüche religiöser, ethischer oder philosophischer Art gleichlauten, ohne daß zur Erklärung solcher Parallelen eine Abhängigkeit auf der einen oder andern Seite angenommen zu werden braucht, zumal dieselben bei Übereinstimmung in der Form oft einen anderen Sinn haben.

III.

Ist nun auch für keine der neutestamentlichen Geschichten, welche ihre Parallelen im Buddhismus haben sollen, die Entlehnung literarisch nachgewiesen, und haben sich die angeblichen Ähnlichkeiten theils als untergeordnet, theils als in gleicher religiöser Vorstellung verschiedener Völker begründet herausgestellt, so ist doch begreiflich, daß eine kurze Nebeneinanderstellung der treffendsten buddhistischen und neutestamentlichen Stellen, wie bei Stir, die Ähnlichkeit überraschend und die Entlehnung, auch wenn sie literarisch bis jetzt nicht nachgewiesen ist, manchem glaublich macht. Seydel braucht dafür das Bild: jeden einzelnen Stab könnte man zerbrechen, das Bündel weit schwerer, aber ein Bündel von Bündeln? Aber dieser Eindruck muß schwinden, wenn nicht nur die ähnlichen Stellen, sei es vereinzelt, sei es in Bündeln, herausgehoben werden, sondern das Ganze, zumal in der Darstellung der buddhistischen Quellen, ins Auge gefaßt wird. Innerhalb dieser buddhistischen Urkunden nehmen jene angeblichen Parallelen eine verschwindend geringe Stelle ein. Lalita Vistara, welches die Lebensgeschichte Buddhas bis zu seinem ersten öffentlichen Auftreten, bis zur Predigt in Benares umfaßt, ist zehnmal so umfangreich als das Evangelium nach Lukas, fast vierzigmal so umfangreich als die in diesem Evangelium erzählte Kindheits- und Jugendgeschichte Jesu bis hin zu seiner ersten Predigt in Nazareth. Zumal in dem verbindenden Text, welcher die vermutlich älteren poetischen Stücke verbindet, ist bei der Vorliebe des Inders für maßlose Übertreibung eine solche Masse von Überschwänglichkeiten und Wiederholungen enthalten, daß die vereinzelt schönen oder ergreifenden Stellen wie Perlen im Meere sind. Daß ein Werk wie Lalita Vistara auf einen Christen der ersten Zeit und durch diesen auf die Verfasser der synoptischen Evangelien bei ihrer alttestamentlichen Sinnesart oder auch auf den von hellenistischem Geist beeinflussten Verfasser des Johannes-Evangeliums eine Anziehungskraft ausgeübt haben sollte, ist schwer glaublich. Auch van den Bergh hält darum nicht für wahrscheinlich, daß die Geschichte Buddhas als zusammenhängendes Ganze in der ersten christlichen Zeit so weit nach dem Westen gedrungen sein sollte, um diesen Einfluß zu üben, wohl aber, daß mündlich schon in den ersten beiden Jahrhunderten indische Überlieferung die altchristliche Evangelien-Darstellung beeinflusst habe.

So bliebe nur die Möglichkeit, daß einzelne buddhistische Erzählungen in den Bildungskreis der Evangelisten gekommen und von ihnen aufgenommen seien, wie etwa der Apostel Paulus griechische Bildungselemente aufgenommen hat. Aber dem steht gegenüber, daß es doch etwas anderes ist, gelegentlich in einem Briefe das Wort eines griechischen Dichters zu zitieren, und etwas anderes, in die Geschichte des Lebens Jesu Bestandteile aus der Lebensgeschichte eines andern Religionsstifters bewußtmaßen herüber zu nehmen und ihr einzuverleiben. Gewiß ist das erste christliche Jahrhundert eine Zeit tiefgehender religiöser Bewegung und auch der Religionsmengerei gewesen, zweifellos sind auch für die religionsgeschichtliche Betrachtung zwischen dem Buddhismus und dem Christentum Berührungspunkte und Ähnlichkeiten vorhanden, aber diese Berührungen und Ähnlichkeiten sind teils nur scheinbare, ja geradezu trügerische, teils werden sie durch die Verschiedenheit der gesamten Welt- und Lebensanschauung so überwogen, daß die Christen der ersten Zeit, wenn sie überhaupt mit dem Buddhismus in Berührung gekommen sind, diese Verschiedenheit tief und abstoßend empfunden haben müssen, gewiß aber durch die scheinbaren Ähnlichkeiten sich nicht haben täuschen lassen.

Fragt Seydel (S. 84.), um die Möglichkeit christlichen Einflusses auf buddhistische Quellen abzulehnen: „Wie denkt man sich überhaupt die Kanäle, durch welche in Kaschmir und Nepal in den feierlich fixierten und skrupulös gehüteten Kanon in den ersten christlichen Jahrhunderten fremde Elemente einfließen?“, so darf man diese Frage wohl auch umkehren. Treffend sagt Oldenberg (Theol. Lit. Z. 1905 S. 66), daß die Entlehnungen fremdartiger Elemente immer nur vom Standpunkt der eventuell entlehrenden Kultur oder Literatur beurteilt werden können und kommt zu dem Schluß: „die Möglichkeit, daß Buddhistisches in die Kreise gedrungen ist, in denen die Evangelien entstanden sind, muß ja selbstverständlich in abstracto zugegeben werden. Aber ziehe ich in Betracht, wie schattenhaft im übrigen die Spuren abendländischen Wissens von Buddha und dem Buddhismus in den älteren Zeiten sind, so kann ich es nicht allzu wahrscheinlich finden, daß die altchristlichen Gemeinden so rasch, wie das angenommen werden mußte, eine solche Fülle von Legenden aufgefangen haben sollten.“

Und in seinem auf dem „International Congress of Arts and Science“ zu St. Louis 1904 gehaltenen Vortrag über „die

Erforschung der altindischen Religionen im Gesamtzusammenhang der Religionswissenschaft" (Deutsche Rundschau, Nov. 1904 S. 256) sagt er: „Als meinen subjektiven Eindruck wage ich es doch auszusprechen, daß nichts in den vier Evangelien auf mehr als bloß innere Parallelität mit Buddhistischem, auf wirkliche Entlehnung aus Indien weisen muß oder mit besonderer Wahrscheinlichkeit weist. Ein hervorragender Indolog (Pischel) hat vor kurzem gesagt, daß, wie jetzt Babel ungestüm an die Pforten des Alten Testaments pocht, so, vorläufig noch leise, an die Tür des Neuen Testaments Buddha klopft. Gewiß, solches Klopfen hört hier und dort, wer die späteren Schriften der altchristlichen Literatur durchforscht. Auch das stumpfste Ohr kann es nicht überhören, wenn sich in den mittelalterlich-christlichen Roman von Barlaam und Josaphat die ganze Jugendgeschichte des Königssohnes vom Satyahause wiederfindet. Aber an die Pforten des Neuen Testaments selbst scheint mir Buddha kaum zu klopfen.“

Ein nur geringer Ersatz für das, was den biblischen Urkunden an Treue und Wahrheit genommen wird, ist es, wenn Seydel zum Schluß (S. 301) auf den apologetischen Wert erneut aufmerksam machen zu müssen glaubt, welchen diejenigen Partien unserer christlichen Evangelien neu und verstärkt gewinnen, die ganz ohne Analogie bleiben, wie z. B. die Leidensgeschichte, gewisse Grundelemente des Glaubens- und Lebensgehaltes und persönlich individuelle Züge Jesu, in denen wir nun einen festen, durch diese Untersuchungen unerschütterlich neu befestigten Kern geschichtlicher Tatsächlichkeit besäßen.

Es reicht darum nicht aus, die einzelnen neutestamentlichen und buddhistischen Erzählungen neben einander zu stellen, sondern es gilt, den Geist der beiden Religionen zu vergleichen, um über die Möglichkeit der Entlehnung aus buddhistischen Quellen oder doch ihres Einflusses auf die Evangelien zu einem sicheren Ergebnis zu kommen.

Es ist ein Ruhm des Buddhismus, daß er zuerst den Gedanken der Erlösung in den Mittelpunkt der Religion gestellt hat; aber wie verschieden ist das, was der Buddhist und was der Christ unter diesem Wort versteht, wovon er erlöst sein will, wie die Erlösung geschieht und worin sie sich vollendet. Der Buddhist will Erlösung vom Leide der Existenz, sein Verlangen ist, von der Wiedergeburt, in welcher Gestalt es auch sei, befreit zu sein, endlich einzugehen in das

Nirvana, in das Nichts. Und diese Erlösung vollbringt er selbst, auf rein intellektuellem Wege, durch die Erkenntnis von der Torheit, die sein Dasein verschuldet hat, und durch den völligen Verzicht auf jeden Daseinswunsch. Auch der Christ hofft Erlösung vom Leide und betet um Erlösung vom Übel; aber mehr als unter dem Leide leidet er unter der Sünde; von ihr will er frei werden, frei von ihren Strafen, frei von ihrer Macht.

Tief hat der Buddhismus das große Gesetz der Kausalität erfaßt. Nicht als ob er die Freiheit leugne; fehlt ihm auch der volle Begriff der Sünde als einer Verschuldung, so doch nicht der der Torheit, durch die der Mensch sich das Leben verleidet. Aber eins fehlt ihm: der Glaube an Gnade. Aber eine Religion kommt ohne dieses Wort nicht aus, und daß der Buddhismus von Gnade nichts weiß, sondern nur von Karma, dem unerbittlichen Gesetz der Kausalität, beweist, daß er wenigstens in seiner ursprünglichen Gestalt wohl eine philosophische Weltanschauung ist, aber für die tiefsten Bedürfnisse des menschlichen Herzens kein Verständnis hat.

Großes leistet der Buddhismus in Ergebung und Leidensfähigkeit, aber diese Ergebung hat ihren Grund in der Verachtung des Körpers und des Lebens überhaupt. Weit liegt sie ab von der Ergebung des Christen, die ihren Grund hat in der Überzeugung, daß auch die dunkeln und schweren Geschehnisse kommen nach Gottes Willen, und daß auch im Leid ein Segen liegt.

Ernst hat der Buddhismus der Vergänglichkeit alles Irdischen und der Not des Lebens ins Angesicht geschaut. Ist das doch seine tiefste Überzeugung, daß die Entstehung der Welt ein großes Unglück ist, daß das Menschenleben von seiner Geburt bis zum Tode nur Leiden ist, und daß alles Sehnen des zur Erkenntnis Gekommenen nur darin bestehen kann, endlich der Qual jedes Daseins enthoben zu sein. Gründlicher, prinzipieller kann der Pessimismus nicht verstanden werden. Ja so sehr ist der Pessimismus das charakteristische Merkmal des Buddhismus, daß manche, die ihm zuneigen, kaum etwas genaueres als das von seiner Lehre wissen und daß sie nur, aus welchem Grund es sei, diese pessimistische Stimmung teilen. Gewiß, auch das Christentum hat einen tiefen Einblick in die Sünde und Not der Welt getan. Es ist die Überzeugung des biblischen Christentums: das Dichten und Trachten des Menschen

ist böse von Jugend auf, aus dem Herzen kommen die argen Gedanken; was vom natürlichsten Menschen gilt, das gilt von der Welt: die Welt liegt im Argen. Mit dem Klageruf: „Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von diesem Leibe des Todes,“ schließt der Apostel die Darstellung des schmerzlichen Kampfes zwischen den beiden Mächten in seinem Innern und in seinen Gliedern ab; aber unmittelbar nach jenem Klageruf der Erinnerung ruft er aus: „Ich danke Gott, durch Jesum Christum, unsern Herrn.“ Der hat vom Christentum nur die eine Seite erkannt, seine Voraussetzung, der nur den pessimistischen Zug in ihm kennt, nicht aber auch die andere Seite, die freudige, weltüberwindende, siegesgewisse.

Beide Religionen haben gemeinsam den Glauben an ein Leben nach dem Tode, aber der Buddhist fürchtet es, der erlöste Christ hofft es. Jenem scheint besser als auch der glücklichste Zustand das Nichtsein; dieser hat Lust abzuschneiden und bei seinem Herrn zu sein allezeit. — Der Buddhismus hat durch Selbstzucht und Erbarmen auf asiatische Völker sittigend eingewirkt; aber seine Ethik ist wesentlich negativ, eine Moral, die wohl leiden und dulden, aber nicht handeln und wirken läßt. — Der Buddhismus glaubt an keinen Gott; der Christ hat in Gott seinen Vater gefunden.

Bei solcher Differenz sollten die Christen der ersten Zeit buddhistischen Einwirkungen zugänglich gewesen sein und Legenden aus dem Leben Buddhas zum Vorbilde für das Leben Christi gemacht haben? Es ist begreiflich, daß Namenchristen unserer Tage, die dem Glauben innerlich entfremdet sind und doch ein unklares religiöses Verlangen haben, den Lehren des Buddhismus, nicht seiner jetzigen entarteten Gestalt, aber seiner ursprünglichen philosophischen Weltanschauung, zufallen und sie in sich aufnehmen, aber das ist schwer glaublich, daß Christen der ersten Jahrhunderte buddhistische Legenden in das Evangelium Christi aufgenommen haben.



THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY

AT CLAREMONT

CALIFORNIA

A3762

V. 1

 **Soeben erschienen:**

Christliche Ethik

von

Dr. theol. Ludwig Lemme,

Geh. Kirchenrat und Professor der systemat. Theologie in Heidelberg.

1. Band XVI. 640 S. Mt. 11.— brosch., Mt. 13.— in Halbfranz gebd.

2. Band IV. S. 640—1218. Mt. 10.— brosch., Mt. 12.— in Halbfranz gebd.

Über den 1. Band schreibt die „Lutherische Rundschau“ in einer umfangreichen Besprechung u. a.:

„... ist eine der ausgezeichnetsten Erscheinungen der letzten Jahre auf dem theologischen Buchmarkt und ein Werk, welches einen bleibenden Wert für die christliche Gemeinde sowohl, wie für die theologische Wissenschaft behalten wird, denn es ist, wie wir ausdrücklich bemerken möchten, in so verständliche u. Deutsch geschrieben, daß auch die wenig gebildeten Laien einen großen innern Gewinn und eine Bereicherung ihrer christlichen Erkenntnis von der Lektüre haben werden. Es ist ein Buch, das man bei wiederholter Lektüre mit steigendem Genuß liest...“

Das „Theologische Literaturblatt“ sagt am Schluß einer ausführlichen Besprechung:

„... alles in allem liegt in D. Lemme's Werk eine hochbedeutende Leistung auf dem Gebiete der theol. Ethik vor, die ein notwendiges und willkommenes Seitenstück zu Franke's System der christlichen Sittlichkeit bildet und die man darum auf positiver Seite mit dankbarer Freude zu eifrigem Studium willkommen heißen sollte.“

Die „Freuz-Zeitung“ schreibt:

„Der Verfasser, einer der bekanntesten, in positiven Kreisen angesehensten Theologen der Gegenwart, läßt hiermit ein Werk ausgehen, das die reise Frucht langjähriger Studien darbietet. Es ist eine köstliche Gabe. Die Geschlossenheit der mit geschulter Energie bis ins einzelne ausgebauten Gedankenwelt umschließt den ganzen Reichtum biblischen Glaubensgehaltes und christliche Lebenserfahrung, soweit er von einer starken Persönlichkeit gefaßt werden kann. Mit enormem Fleiß ist der ungeheure Stoff gesammelt, mit Klarheit und Schärfe der Begriffsbildung und -Anwendung gesichtet und mit einer so innerlichen Anteilnahme zur Darstellung gebracht, daß sich der Leser bald dem mächtigen Einfluß der Ausführungen nicht zu entziehen vermag. Das durch und durch wissenschaftliche Gepräge bietet zwar zunächst dem Nichttheologen einige Schwierigkeit, aber nach wenigen Kapiteln ernster Lektüre ist sie überwunden, und der reiche Gewinn fällt uns fast mühelos in den Schoß. Der zweite Band soll bald im neuen Jahre folgen. Es würde die christlich sittlichen Anschauungen wesentlich vertiefen helfen, wenn die gläubigen Kreise den Ertrag dieser Lebensarbeit eines in den vordersten Reihen des Kampfes, der uns Evangelium geführt wird, stehenden und streitenden Mannes sich aneignen würden. Die Theologie wird um Lemme's Ethik nicht heruntorkommen, sondern sie beachten und mit ihr sich abfinden müssen.“

Der „Theologische Literaturbericht“ sagt am Schluß einer langen Besprechung:

„Endlich — und das ist nicht der geringste Vorzug dieser neuesten Ethik — ist sie nicht nur für die gelehrte Theorie brauchbar, sondern erst recht und fast noch mehr für die kirchliche Praxis. Die meisten Abschnitte können vortrefflich zur Grundlage von Predigten oder populären Vorträgen gemacht werden. Der praktische Geistliche, der das Studium dieser Ethik vornimmt, wird ihm nicht nur mittelbaren, sondern auch unmittelbaren Gewinn für seine berufliche Tätigkeit entnehmen.“

In ähnlicher Weise äußern sich zahlreiche andere Blätter, die alle den hohen Wert des vortrefflichen Werkes für die theologische Wissenschaft sowohl wie für die christliche Gemeinde rückhaltlos anerkennen.

BR
55
24.
Reihe 1

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA

A 3162
V. 1

